

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_232504

UNIVERSAL
LIBRARY

آن ایشی علی بن ابی طالب علیہ السلام وکل من السیاح وکلی

علی ما طبع هذا الكتاب بذكر العلماء معلم الطلاب بفيض العوائد والدياوی عنی

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

واعتنى بتصحيحه وهداه بآية باطله العالم اللودعى : زما المولى سيد محمد عبد الله البكرامى

فقط شغایه الی الوقع رسید که کانقصین عن الشمر

حضوره ما كتب العالم الارب النبى والفاضل الاديب
 الفقيه الحافظ لكلام رب الاسامى لانا المولى السيد محمد عبد
 البكر امي وسع الله في ايامه ونفع الطالبين بعلمه والفاضة اقله
 مرقطاً على هذا الكتاب ومبشرة بالابواب

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الكتاب من شهدت بكل الحكمة انوار شمس البازفة وتطقت بجلائق ربه تمام خلقه انما بعينه
 هو الذي جعل شمس ضياءه والقمقوراه وخلق سبع سموات طب فالم تر يا عوجاً ذلكا طولاً وارتفاعاً
 وسلاماً على ابني الامى الذي اوتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً وعجز مصقع العرب بعينه
 كلامه لو كان بعضهم بعض ظهيرة ما كان يعرف الواحد ولا قبله وكان يعرف ما في الامور
 ويعلم به وعلى آله من الامام ومن الائمة واصحابه خيار الامة وبعد خلقى على جليلة نعم العلم
 ان شرح هاتية الحكمة الحسين المينى كان متداولاً بين الدرس للطالب المبتدئ والمكبر
 سالماً عن التثويش والاسهاب عن نقوض تحير الطلاب حتى كان لا يفي عنهم المطاوعة
 لذلك المار بقد كانت المهرت مائين على ايجازه لمخل اسهابه لمخل وكانت لطلبت
 المائين عن تطويله بلا طائل وتقصير عن اوضح مائل ونشويته الحمية للافهام وتخليكه لمخل
 بالافهام حتى ليس لتثويته حياء الآخرون ورث اعلم عن آباءه الكرام دروى حديث
 افضل سلسل من اختلافه النظام ثم سر ساء المعالى بجهة الائمة والى الى رتبة العلماء
 بمقدته احكاماً الجبر المصق اعلمهم هاتية الزمعة اعقام الجوهر الفرو البابا زارت اعلمهم

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تنطق بكلمة البالغة لمن العالمين تشهد بقدرته البازغة فبذرة العالمين
هو الذي بحث في الآيين سولاهم تلو عليهم الكتاب يعلمهم الحكمة ويؤمهم عليهم على الأطلال
وضجة لها جبرين الاضمار لا سيما على خلفائه الاخوان منهم الاضمار من اصلوة اكرها
واكلها ومن الخيرات اسبابها وجلها واجده سألني المولى العام والجميع المقام المولوى
محمد نظام سلمه الله العلامة وقاه نواب الايام ان اشرح الهداية الاشيرة شير جا
يحمي الفوائد ونقي الزوائد بقرير تجلو الرين وتشيخ الغين وليقر عين وان ارفع البر
عن جوه خرائد ما المحجوبة وجلو فرائد اسرارها الخفية حتى تحسب منضوطة القلما
توضوطة على طرف التمام لما ان اشحن المشهورين لهذا الكتاب احد بالاشيرون
الفهم المطالب لانه ما في من التعقيدات اللفظية والمعنوية يتوسى على شكل محيرة للطلال
وثانيها مع هذه المشاهدة بما غيرة خال عن الاسماء الاطباء عندت تبراج
اسواق العلم وكسادها وتنازع احوال الزمان فسادها فلما بلغ في الاسرار والاشيرون لاني
والاعذار عشت في اشرح بحيث يدل الصعاب وكشف عن جوه الفوائد النفا
معرضا عن التعرض للزوائد ومورد الما لمدخل في تحصيل المطالب المقاصد فجارحه الله
تعالى كما يحبه الاجباء ويرضيه الاطباء وهو لا يخل ولا يختص بخل مع تفسير المقاصد وتحرير
المعاقد وتقرير القواعد بوطر الموزن وتفسير المصطلح على ان يقبله اسرار الممتد
والنصف المتبصر ان اردوا من ليه عن ان غفل قلبه بالاداء غفل وطباعه
بالبلال انس وبالعناد آلف وجملته تحفة لمحة سر كسر سوريات تار الخيف بما الملح
واسيف هو الذي فاض على العالمين منبأ فاض عن العالمين ففتنا وانفذ الظام

الافضل
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي تنطق بكلمة البالغة لمن العالمين تشهد بقدرته البازغة فبذرة العالمين هو الذي بحث في الآيين سولاهم تلو عليهم الكتاب يعلمهم الحكمة ويؤمهم عليهم على الأطلال وضجة لها جبرين الاضمار لا سيما على خلفائه الاخوان منهم الاضمار من اصلوة اكرها واكلها ومن الخيرات اسبابها وجلها واجده سألني المولى العام والجميع المقام المولوى محمد نظام سلمه الله العلامة وقاه نواب الايام ان اشرح الهداية الاشيرة شير جا يحمي الفوائد ونقي الزوائد بقرير تجلو الرين وتشيخ الغين وليقر عين وان ارفع البر عن جوه خرائد ما المحجوبة وجلو فرائد اسرارها الخفية حتى تحسب منضوطة القلما توضوطة على طرف التمام لما ان اشحن المشهورين لهذا الكتاب احد بالاشيرون الفهم المطالب لانه ما في من التعقيدات اللفظية والمعنوية يتوسى على شكل محيرة للطلال وثانيها مع هذه المشاهدة بما غيرة خال عن الاسماء الاطباء عندت تبراج اسواق العلم وكسادها وتنازع احوال الزمان فسادها فلما بلغ في الاسرار والاشيرون لاني والاعذار عشت في اشرح بحيث يدل الصعاب وكشف عن جوه الفوائد النفا معرضا عن التعرض للزوائد ومورد الما لمدخل في تحصيل المطالب المقاصد فجارحه الله تعالى كما يحبه الاجباء ويرضيه الاطباء وهو لا يخل ولا يختص بخل مع تفسير المقاصد وتحرير المعاقد وتقرير القواعد بوطر الموزن وتفسير المصطلح على ان يقبله اسرار الممتد والنصف المتبصر ان اردوا من ليه عن ان غفل قلبه بالاداء غفل وطباعه بالبلال انس وبالعناد آلف وجملته تحفة لمحة سر كسر سوريات تار الخيف بما الملح واسيف هو الذي فاض على العالمين منبأ فاض عن العالمين ففتنا وانفذ الظام

الحمد لله الذي تنطق بكلمة البالغة لمن العالمين تشهد بقدرته البازغة فبذرة العالمين هو الذي بحث في الآيين سولاهم تلو عليهم الكتاب يعلمهم الحكمة ويؤمهم عليهم على الأطلال وضجة لها جبرين الاضمار لا سيما على خلفائه الاخوان منهم الاضمار من اصلوة اكرها واكلها ومن الخيرات اسبابها وجلها واجده سألني المولى العام والجميع المقام المولوى محمد نظام سلمه الله العلامة وقاه نواب الايام ان اشرح الهداية الاشيرة شير جا يحمي الفوائد ونقي الزوائد بقرير تجلو الرين وتشيخ الغين وليقر عين وان ارفع البر عن جوه خرائد ما المحجوبة وجلو فرائد اسرارها الخفية حتى تحسب منضوطة القلما توضوطة على طرف التمام لما ان اشحن المشهورين لهذا الكتاب احد بالاشيرون الفهم المطالب لانه ما في من التعقيدات اللفظية والمعنوية يتوسى على شكل محيرة للطلال وثانيها مع هذه المشاهدة بما غيرة خال عن الاسماء الاطباء عندت تبراج اسواق العلم وكسادها وتنازع احوال الزمان فسادها فلما بلغ في الاسرار والاشيرون لاني والاعذار عشت في اشرح بحيث يدل الصعاب وكشف عن جوه الفوائد النفا معرضا عن التعرض للزوائد ومورد الما لمدخل في تحصيل المطالب المقاصد فجارحه الله تعالى كما يحبه الاجباء ويرضيه الاطباء وهو لا يخل ولا يختص بخل مع تفسير المقاصد وتحرير المعاقد وتقرير القواعد بوطر الموزن وتفسير المصطلح على ان يقبله اسرار الممتد والنصف المتبصر ان اردوا من ليه عن ان غفل قلبه بالاداء غفل وطباعه بالبلال انس وبالعناد آلف وجملته تحفة لمحة سر كسر سوريات تار الخيف بما الملح واسيف هو الذي فاض على العالمين منبأ فاض عن العالمين ففتنا وانفذ الظام

الحمد لله الذي تنطق بكلمة البالغة لمن العالمين تشهد بقدرته البازغة فبذرة العالمين هو الذي بحث في الآيين سولاهم تلو عليهم الكتاب يعلمهم الحكمة ويؤمهم عليهم على الأطلال وضجة لها جبرين الاضمار لا سيما على خلفائه الاخوان منهم الاضمار من اصلوة اكرها واكلها ومن الخيرات اسبابها وجلها واجده سألني المولى العام والجميع المقام المولوى محمد نظام سلمه الله العلامة وقاه نواب الايام ان اشرح الهداية الاشيرة شير جا يحمي الفوائد ونقي الزوائد بقرير تجلو الرين وتشيخ الغين وليقر عين وان ارفع البر عن جوه خرائد ما المحجوبة وجلو فرائد اسرارها الخفية حتى تحسب منضوطة القلما توضوطة على طرف التمام لما ان اشحن المشهورين لهذا الكتاب احد بالاشيرون الفهم المطالب لانه ما في من التعقيدات اللفظية والمعنوية يتوسى على شكل محيرة للطلال وثانيها مع هذه المشاهدة بما غيرة خال عن الاسماء الاطباء عندت تبراج اسواق العلم وكسادها وتنازع احوال الزمان فسادها فلما بلغ في الاسرار والاشيرون لاني والاعذار عشت في اشرح بحيث يدل الصعاب وكشف عن جوه الفوائد النفا معرضا عن التعرض للزوائد ومورد الما لمدخل في تحصيل المطالب المقاصد فجارحه الله تعالى كما يحبه الاجباء ويرضيه الاطباء وهو لا يخل ولا يختص بخل مع تفسير المقاصد وتحرير المعاقد وتقرير القواعد بوطر الموزن وتفسير المصطلح على ان يقبله اسرار الممتد والنصف المتبصر ان اردوا من ليه عن ان غفل قلبه بالاداء غفل وطباعه بالبلال انس وبالعناد آلف وجملته تحفة لمحة سر كسر سوريات تار الخيف بما الملح واسيف هو الذي فاض على العالمين منبأ فاض عن العالمين ففتنا وانفذ الظام

في البرايا ونفذ الامام عن البلايا امارت بحسن خالصة اشجار العلم وذوات طس اوة
ونفسه وروحاته اولات روار ونفسه وغدا ما دة فضيفنا ونفسه ونفسه ونفسه
معرفة ورباع العلم معرفة واختصار لياح الارتيال متشعبة وحداق الاستراحة بقسمة
بمعنى الامير الحاج النواب محمد كلب علي خان بهادر لزال ورفيع ظلال الخليل
دشريف جلال الجليل ما حوى انجم طالع وهو كوكب ساطع فان وقع في
معرض القبول فبوغاية المقصود ونهاية الماسول باننا اشروع في المزمع لعل الملك العالم
اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر طاقته واسط
الناس وهم النظرية وعلمية فالاولى هو علم باحوال امورنا تتعلق بكيفية عمل او كيفية سبب
من حيث هو سبب عمل والثانية هو العلم بالمتعلقة بها وذاك ان النفس قوتين احد علمية
والاخرى علمية فما يستعمل القوة العلمية هي الحكمة النظرية بما يستعمل القوة العلمية هي الحكمة
العملية وكل من قسمي الحكمة علم الان الغاية في الحكمة النظرية هو العلم بالاشياء لا ادخال
في الوجود وفي العملية هو العمل او ادخال في الوجود ومن ثم كانت النظرية شرف من العملية
اذا علمية وسيلة الى العمل والعمل نفسه او من العلم فكيف ما هو وسيلة وعلى ما ذكرنا
الباحث عن احوال العقول الثانية التي ظن عرضها انه من نقط كالجنية
والفصلية والحيوية الرسمية وكونها قضية او عكس قضية قسم من الحكمة الا انه لكونه وسيلة
وكونه لبحث فيه من جهة الاتصال افوز عن الحكمة ومن اراد اخرج المنطق عن الحكمة زاد
لفظ الايمان في تعريفها ولبزم عليه خروج سباحث الامور العامة كالوجود والامكان
وغیر ذلك من الحكمة لان الامور العامة افعيا من قولات ثمانية ليس لها وجود في الاعيان
لأنها لو كانت موجودة في الخارج لزم الدوام والنسب في الوجود مثلا لو كان موجودا في الخارج
لكان معرضا للوجود وهذا الوجود له ارضى ما غير الوجود المعرض فيلزم تقدم شئ
على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعرض على مرتبة المعارض او غير فيلزم التسلسل المستعمل ولا يلزم

في البرايا ونفذ الامام عن البلايا امارت بحسن خالصة اشجار العلم وذوات طس اوة
ونفسه وروحاته اولات روار ونفسه وغدا ما دة فضيفنا ونفسه ونفسه ونفسه
معرفة ورباع العلم معرفة واختصار لياح الارتيال متشعبة وحداق الاستراحة بقسمة
بمعنى الامير الحاج النواب محمد كلب علي خان بهادر لزال ورفيع ظلال الخليل
دشريف جلال الجليل ما حوى انجم طالع وهو كوكب ساطع فان وقع في
معرض القبول فبوغاية المقصود ونهاية الماسول باننا اشروع في المزمع لعل الملك العالم
اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر طاقته واسط
الناس وهم النظرية وعلمية فالاولى هو علم باحوال امورنا تتعلق بكيفية عمل او كيفية سبب
من حيث هو سبب عمل والثانية هو العلم بالمتعلقة بها وذاك ان النفس قوتين احد علمية
والاخرى علمية فما يستعمل القوة العلمية هي الحكمة النظرية بما يستعمل القوة العلمية هي الحكمة
العملية وكل من قسمي الحكمة علم الان الغاية في الحكمة النظرية هو العلم بالاشياء لا ادخال
في الوجود وفي العملية هو العمل او ادخال في الوجود ومن ثم كانت النظرية شرف من العملية
اذا علمية وسيلة الى العمل والعمل نفسه او من العلم فكيف ما هو وسيلة وعلى ما ذكرنا
الباحث عن احوال العقول الثانية التي ظن عرضها انه من نقط كالجنية
والفصلية والحيوية الرسمية وكونها قضية او عكس قضية قسم من الحكمة الا انه لكونه وسيلة
وكونه لبحث فيه من جهة الاتصال افوز عن الحكمة ومن اراد اخرج المنطق عن الحكمة زاد
لفظ الايمان في تعريفها ولبزم عليه خروج سباحث الامور العامة كالوجود والامكان
وغیر ذلك من الحكمة لان الامور العامة افعيا من قولات ثمانية ليس لها وجود في الاعيان
لأنها لو كانت موجودة في الخارج لزم الدوام والنسب في الوجود مثلا لو كان موجودا في الخارج
لكان معرضا للوجود وهذا الوجود له ارضى ما غير الوجود المعرض فيلزم تقدم شئ
على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعرض على مرتبة المعارض او غير فيلزم التسلسل المستعمل ولا يلزم

الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذواتية فان السلسل في الوجود
 ينقطع بقطع الاقبار وقيل ان الامور العامة ليست بمفردة في بابها بل محمولات
 تثبت للاعيان فنقولنا الوجود اذ معناه ان الوجود متصف بوجوده اذ لا يمكن ان
 معناه ان الممكن متصف بإمكانه اذ لا يمكن ان يخفى سخافته فكم الحكمه النظرية منقسمة الى ثلثة اقسام
 الاول العلم الالهي والثاني الرياضي والثالث الطبيعي ووجه تحصيل الامور التي لم يوجد
 بقدرتنا و اختيارنا اذ غير منفردة في كلا الوجودين الى المادة كالاله الحق والمفارقات
 النورية والوجود والامكان وغيرهما من الامور العامة فالاله الحق والمفارقات غير محتاجة
 الى المادة التي هي منبع القوة ومصدر التغير والحدوث بل غير متفردة بها اصلا والوجود
 والامكان غير محادان كان محالا يتبع اقتصرنا بالمادة لكنها غير محتاجة الى المادة
 او منفردة اليها في الوجود الخارجي دون الذهني كالكرة والاسطوانة والثلث والمربع
 فانها وان كانت غيبية في وجودها الذهني عن خصوص مادة وتعلقها لكنها غير مستغنية
 في الوجود الخارجي عن المادة او منفردة في الوجودين الى المادة كالانسان الحيوان
 وغيرهما من الامور الطبيعية فانها لا توجد في الخارج الا مخوفة بمادة خاصة ولان الذين
 لا تقتصر بمادة تلك فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث ويسمى
 الاول بالعلم الاعلى لعلو شأنه وشرف موضوعه وغايته وبالعلم الالهي لانه يبحث فيه
 عن احوال الاله الحق واثبت في بالعلم الاوسط لكونه برزخا بين المجررات والماديات
 فلا الموضوع تجري بحث كافي موضوع العلم الاعلى ولا اختلاط محض كافي موضوع العلم الطبيعي بل
 لانه تراعى فيه النفس من جهة متعلقها عن الماديات الى ما لا تجرد ما بالعلمي لانه كان
 و اجتمع تعليمه ببيانها وحي بدورها العلم لان الزمان مدخلا عظيما في هذا العلم والخيال غالب
 على البصيان الثالث بالعلم الطبيعي والعلم الاوسط بينهما من رجب هتمة وحمل العلم الاله على
 تمييز الاول فديقار من المادة لا على وجه الاستخراج والامر انما يسمى العلم الكلي اذ لا

والأولى بمعنى الأهم وثانيها ما لا يتأثر من المادة أصلاً كالأرحم والمعارف النورية
يسمى الأولى بالمعنى الأصغر أنه بوجها ولا علة في هذا التقسيم أيضاً والحكمة الحقيقية هي مقسمة
بثلاثة أقسام لأن العلم يتعلق بالأعمال المتعلقة بمصالح شخص واحد أو نظام معاش
أو مصالح معاد وهو المسمى بتدبير الأخلاق وإنما يتعلق بمصالح جماعة مشتركة في الزمان
كالوالد والمولود والملوك والمملوك وهو المسمى بتدبير المنزل وإنما يتعلق بمصالح جماعة
مشتركة في المدينة ويسمى بسياسات المدينة ويندرج فيه ما يتعلق بالثبوتات المسمى بالتدبير
أذا عرفت هذا فاعلم أن المصرب كتابه على ثلاثة أقسام الأول في المصالح لكونه أساساً
العلوم والثاني في الطبيعى والثالث في الاطبي وأما قدم الطبيعى على الاطبي لأن الطبيعى علم
متعلق بالمجسومات التي هي اقرب إلينا بالنسبة إلى الأمور التي يجب معناها في أصل
الاطبي وقاعدة تعليم تقديم الأسهل فالأسهل فمقتضها على شرح القسمين الآخرين
توكلين على ما ذهب العقل ونقيض الخيرة والعدل فنقول قال المصنف القسمة الثانية
في الطبيعيات هي في مباحث الحكمة الطبيعية أعلم أنه قد ثبت في فن البهتان
أن العلم لا يتميز بحال الاختيار إلا ببيان الموضوع فنقول موضوع العلم الطبيعى جسم الطبيعى
من حيث أنه متحرك وما كان من حيث أنه طبيعي أو من حيث أنه متحرك على قوة التخليق حيث أنه ذو مادة وقد
عرفنا الجسم الطبيعى بأنه هو الجوهري الذي يمكن أن يفرض فيه الجاهل وثمة تقاطعه على زوايا
قوائم وإنما يقال له الجسم الطبيعى لاشتراكه على الطبيعة التي هي مبدأه أول حركة ما يكون فيه
وسكونه بالذات وقد يطلق الجسم على الحكم المقتصر في التجزئي في الجهات الثلاث
وهو غير الأول لأن القطعة من الشمع إذا شككتها بأشكال مختلفة بان جعلتها مدورة مرة
وكلية أخرى كان المعنى الثاني في تغيير أوضاعها المعنى الأول والتفسير غير الباقي ثم نشهد
أن لا يف الجسم الطبيعى يكون جوهراً قائماً بذاته في الجاهل وثمة رسم وليس بجوهر لأن معنى الجوهر
وهو الموهوب ولا في موضوع الصلح من يكون به الماتمة لأنه صادق على وجوب الوجود

٢
قوله في الجاهل
وهو الجسم الطبيعى

فلو كان جسا كان واجب الوجود وركبا من اجس من الفصل ذاته محال وكذا قابلية
 الابعاد لا تصلح ان تكون فصلا لان القابلية اما عدمية او وجودية على الاول عدم كون
 فصلا بدسي اذ الفصل لا يكون عدمية وعلى الثاني في عرض لانها نسبتة مخصوصة
 بين محال والحمل واذا كانت عرضا كان الحمل قابلا لتلك القابلية وهذه القابلية
 ايضا عرض وبهذا فيلزم التسلسل ويلزم تركب اجسم من اجزائها والعرض ايضا القابلية
 نسبتة بين القابل والمقبول فتكون متأخرة عن اجسم القابل فكيف يكون مقتضى
 الاجم واجيب بان معنى اجزائها هو الموجود في موضوع بل هو لازم من لزوم
 ولا يلزم من نفي جنسية اللازم نفي جنسية الملزوم وكذا القابلية ليست فصلا بل الفصل
 هو القابل للابعاد المحمول على اجسم هو شي ما من شأنه قبول الابعاد وادعاه ان المراد
 بالامكان الماخوذ في تعريف اجسم هو الامكان العام بحسب نفس الامر ومن ثم زيد
 لفظ الفرض ليدخل فيه الفلك انما لم يكتف بالفرض وحده لئلا يتوهم انه اذا لم يتحقق
 الفرض بطل اجسمية وليس المراد بالامكان الاستعدادي حتى يتحقق بالاجسام المطلقة
 يتحقق فيها الابعاد بالفعل والتحقيق ان المراد بالاجسام الخشنة دون السطحية فلا يتحقق بكل
 سطحين متساويين على خط واحد من سطوح المكعب قيدها لتقطع ليس احترازا بل هو
 اليعار تمام احد والمراد بالقابل القابل بالذات وبالقبول مطلقا انما لا الذي لا يفتني
 القوة والاستعداد فلا يتحقق التعريف بالسيولي لان قابليتها للابعاد وانما هي بواسطة
 الصورة اذ السيولي لا يتلبس ^{على} بوجهة لفظ الابعاد وهو ^{على} ^{على}
 ثلثة فنون لان اجسم ينحصر في الفلكي والهندسي واحوال البسوحة عنها اما عاتة لها او
 باصدا الفرض الاول فيما يعجز الاجسام عن فلكية كانت او غيرية ووجه تقديم الفرض
 على الفرضين الباقيين ان العام اعرف عند النقل لتقديم الفرض الثاني على الثالث لان
 ما يبحث عنه في الفرض الثاني اشرف مما يبحث عنه في الفرض الثالث وهو ^{على}

مستوفى فصول فصل في البطلان الذي لا يتجزي العلم ان الجسم الطبيعي اما مفرد
 كالما والهواء او مركب وهو قد يكون مركبا من اجسام مختلفة الصور كبدن الحيوان
 وقد يكون مركبا من اجسام متشابهة صور كالسري والمفرد لا شك انه قابل للانقسام
 الى الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات المكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى
 التقديرين فتلك الانقسامات اما متناهية او غير متناهية فلهذه احتمالات اربعة والى كل ذهاب
 ذاهب فذهب المتشككون الى ان الجسم متالف من اجزاء متناهية لا يتجزي شيئا
 لا كسر الصغرى ولا قطعاً لصلابتها ولا دمجاً لجزءها عن تميز طرف منها عن طرف
 آخر ولا فرصاً وذهب بعض الاقدمين والنظاميين المعترلة الى انه مركب من الاجزاء
 الغير المتناهية بالفعل وذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
 الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند المحس لكنه قابل للانقسامات متناهية وذهب
 جمهور الحكماء الى انه متصل في نفسه غير مركب من الاجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات
 غير متناهية بمعنى انه لا يقف قسمته الى حد لا يمكن بعده فلهذه اربعة ذاهبات فان قلت
 ههنا ذهبان آخران احدهما ان الجسم مركب من بسائط صغائر متشابهة الطبع كل
 واحد منها غير متقسم كما بل ههنا اربا اختلاف عرضين كما ذهب اليه ديمقريطس والآخر
 ان الجسم مركب من اسطوح وهي من المخطوط وهي من النقطة قلت المذهب الثاني
 آثر الى المذهب المتكلمين اذ لا يقول واحد منهم ان السطوح والمخطوطات تتركب
 منها الجسم اعراض فذهب ديمقريطس ليس في الجسم المفرد والكلام فيه ليعلم انه
 قد ثبت في فن البرهان ان الموضوع دأبنا عن هوئله لا يكون مجموعاً عنه في العلم
 الذي هو موضوع له قبا محترى ان الوجود في العلم الطبيعي عن حقيقة الجسم وحسب
 لكن العادة قد جرت بالبحث عن اثبات الميول والصورة وتلازمها وبطلان الجزاء
 الذي لا يتجزي على سبيل المبدئية لا على كون هذه المباحث من المقاصد لتلازم الجزاء

لان اثبات المقاصد في هذا العلم موقوف على ثبوت المادة والصورة فلهذا لم
 يعلم المتكلم تركب الجسم من الهيولى والصورة عسى ان يقع في القلق وتجبر لما كان
 البطلان الجزاء الذي لا تجزى من مبادي مباحث الهيولى في الصورة والضرورة منها
 وجب تصدير الكلام بابطال تركب الجسم من الاجزاء البتة لا تجزى ولا تشق
 فيه وقال لاننا لو فرضنا جزءين خريتين فاما ان يكون الوسط مانعا عن تلاقي
 الطرفين وجابجا عن تماسهما او لا يكون مانعا وجابجا لهما من التماس التلاقي
 لا يسيل الى الثاني لانه لو لم يكن الوسط مانعا عن التماس والتلاقي كانت الاجزاء
 متداخلة او على هذا التقدير يكون الوسط مداخليا في احد الطرفين او في كليهما فلا يحصل
 مجموعا يتألف منها جسم اذ لو تألف منها جسم لوجب ازدياد الحجم وايضا التداخل عني
 كون الاجزاء متحدة في الوضع والخيال في الالتماس اكل كلا والجزء جزاء وايضا على
 هذا التقدير لا وسط ليس يميز عن الطرف في الوضع فلا يكون وسطا وطرفا وليس
 من الوسط خاليا عن الطرف بل بتركيبه مشغول به فلا يكون بين تلك الاجزاء خراب
 فلهذا تصور منها تركيب وقد فرضنا الوسط والطرف ههنا اعلم ان التداخل مع كونه
 خلفا مستلزما للطلوب اعني تجزئته الاجزاء وذلك لان الوسط لو كان مداخليا
 في احد الطرفين او في كليهما فالطرف الذي يلاقي حال انفوذ من الوسط غير بالقياس حال
 التماسه والتقدير من الطرف الذي يلقى الوسط حال التماسه غير بالقياس حال التماسه
 فيلزم انقسام الوسط والطرف كليهما فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فانه تلاقي الهيولى
 احد الطرفين غير ماله تلاقي الطرف الاخر فيكون بين جبهتيه امتداد قابل للقسمة ولو هما
 وكذا يكون للطرفين جثمان باحدهما يلاقي كل واحد منهما الوسط وبالاخرى يكون
 فارغا عن لقاء كليهما من الاجزاء البتة فرضت غير متجزئة وادوية لانقسام
 ان كون الوسط مانعا من تلاقيهما يستلزم التجزئة والانقسام او خاتمة ما يلزم من تلك

تغاير الجهات والاطراف لا تغاير الذات واجب بان السطح اذا كان لسطح
 ينقسم باحد وجود الانقسامات واقبالا الوجه والفرض فمما ضروري وايضا يجهت الى
 ما تسامتا قسيتين لم يكن الوسطا حجابا والا كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم ولانا في
 جزءا على تنقي جزئين فاما ان يلاقى واحدا منها فقط او مجموعها بالاسرار من كل منهما
 شيئا والاول محال فلا يمكن على الملتقي قسيتين احدهما من الاخيرين فيلزم انقسام
 على كلا الشقين ولو وجها فثبت ان انقسام الجسم لا ينتهي الى جزء لا يمكن انقسامه
 اصلا وهو بسيط متصل في نفسه لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وليس معنى ان
 تلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلة فيه بالفعل كما يزعم النظار ثم شققت والالزيم
 الجزء الذي لا يتجزى بل معناه انه يمكن قسمته ولو قسمته فرضية الى غير النهاية ولا ينهي
 انقسامه الى جزء لا يمكن انقسامه ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل
 بل كل ما دخل بقسمته في الوجود متناه لكن لا يقف امكان القسمته على ذلك الحد بل يمكن
 بعده ايضا وذاكر مراتب الاعداد ومقدورات الله تعالى على راي المتكلمين بهذا
 سندفع ما قال المتكلمون انه يلزم على تقدير قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية تلقائية
 وجها الارض باجزاء الفردولة لوسيط الاجزاء واحدة واحدة كيف وبسيط الارض
 متناه وهذا الاجزاء غير متناهية وغير المتناهية بحيط المتناهية بل الفضل عليه انه لو كان
 الجسم منقسما الى غير النهاية لكانت الفردولة مساوية للجمل في الحكم لان المقدار انما يزداد
 لا يزدو والاجزاء ارضا فاكان كل منها ذراعا غير متناهية لزم تساويها في المقدار
 وايضا يلزم ان يكون مقدار كل منها غير متناهية وانما لو كان اجزاء الجسم غير متناهية
 لكان يجب ان لا يقطع المسافة ابدأ ضرورة ان قطع المسافة يحتاج الى قطع
 وقبل ذلك الى قطع نصف نصفها ولم يجدوا قطع الانصاف الغير المتناهية في
 زمان متناهية محال وايضا يجب ان لا يتحقق السطح البطني وجه لا ندفع انهم لم يعرفوا

بين الاجزاء بالقوة لا بالجزء بالفعل فالاجزاء المقدارية غير موجودة بالفعل انما الوجود
 لها بالقوة فالوجود حقيقة منشأ اشتراكها من لفصل الوجود قبل انقسامها للوجود والاشيئة
 فلا يلزم بالضرورة ثم ما قالوا في لزوم مساواة الخروطة للجل انما يلزم لو كان في باب الحاجة
 الى غير النهاية بالفعل بمقادير متساوية واما تساوي اجزائها في العدد فلا يستلزم
 تساويها في المقدار واما كونه مغطىة وجه الارض باجزاء الخروطة فاستحالة غير مسلم
 وما يدعى ان هذا حق او باطل قال الشيخ من عرف تقدير الجزء الذي لا يتجزى حتى
 يعرف بذلك الجسم الذي هو اول جسم مركب مما شئت على العدد المحتاج اليه في
 مغطىة وجه الارض ولو سلم لمحمد لك لم يكن في ايديهم الاتجيب بل يجوز في مغطىة
 على تقدير تسليم الجزئية ايضا فما لا يكون استحالة مبنية مع فرض تناهي الانقسام
 تبين استحالة استحالة تناهي الانقسام واما لو من عدم لمحق السيلع لمطلى
 تقدير عدم التصاق الحركة في اثنا الحركة بعدد كذا من افراد وافي الحركة غير لازم اصلا
 لا يتوقف المتحرك ان يحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد
 بعد معين مبنيا في زمان الحركة اصلا واما على تقدير التصاف به فلا ريب ان الافراد
 الانية ليست متبالية تبين كل فردين منها فردا في وهو في السيلع اكبر وفي لمطلى
 وذلك يدرك السيلع لمطلى مبنيا شبهة على تقدير تقسيمها بالامام الرازي في شرح الافان في تقرير بان
 الزمان منقسم في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن الحاضر
 موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا والماضي الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقف
 حضوره فلو اتفق الحاضر اتفق الكل ضرورة مع انه باطل فيكون الحاضر موجودا
 وهو غير منقسم لانه لو كان منقسما لم يكن بتمامه حاضرا والا لم يكن غير قاروا ان كان الوجود
 من الزمان امر غير منقسم كان الوجود من الحركة والمسافة ايضا امر غير منقسم لانها
 كل منها على الآخر فلزم الجزء الذي لا يتجزى وانجاب ان الزمان منقسم في الماضي

والمستقبل واما الحاضر فهو مشترك بين الماضي والمستقبل وليس خبراً من الزمان
 وبقاؤه من كون الماضي والمستقبل معدومين ان غنيم به انهما معدومان في الواقع
 فهو باطل قطعاً لانها موجودان في نفس الامر وان غنيم انها معدومان في الآن
 قسم لكن لا يلزم منه عدمها مطلقاً **فصل في اثبات البيولي اعلم انه ثبت**
ان الجسم متصل احد في نفسه كما هو عند الحس وليس له فاصل و اجزاء لا يفصل والحكمة
 بعد تفكير على هذا القدر اختلفوا فيما بينهم فذهب الاشراقية الى ان ذلك الجوهر
 المتصل قائم بنفسه غير حال في شيء وهو الجسم المطلق فهو عند جميع هو بسيط لا تتركيب
 بسبب الخارج اصلاً وقابل لطول ان الوصل والفضل وهو باق بعينه في الحالىين فهو
 من حيث ذاته جسم ومن حيث قبوله للصورة النوعية هيوه وذهب المشاؤون الى
 ان الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالبيولي وهي جوهر قائم بذاته وليس في نفسه
 متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً بالوحدة الاتصالية ولا كثير بالكثره الانفصالية
 والمهم اختار هذا المذهب وقال كل جسم مركب من جزئين محل احدهما في الآخرى
 يقوم به ناعماً فالحلول عبارة عن الاختصاص الساعت وقصور هذا الاختصاص
 بدوي وهو كاف في المقصود فانا تعلم بدنية ان البلياض اختصاصاً بالشوب وليس
 الاختصاص للال بالنسبة الى زيد مثلاً ولا للكوكب بالنسبة الى الفلك اما كيف
 الحلول بالكون في آخر لا يجوز منه لا يصح انتقاله عنه ويكون الاشارة الى احدهما
 عين الاشارة الى الآخر ويكون شيء سارياً في الآخر ليس بشي اما الاول فلانه تعريف
 بالاضحى لان عدم انتقال الحال من المحل نظري موقوف على كون المحل من الشخصات
 واما الثاني فلانه كون الاعراض والصورة الحادثة في محل واحداً لا بعينها في بعض
 واما الثالث فلانه منقوض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح
 والسطح في الجسم والعذر يخفى وجهها لاطراف او تجنيس المحرف بالحلول السريراني لا

عن التحمل ويدور على الثاني ايضا حلول اعراض المجردات فيها اذ لا إشارة هناك
والجواب بان المراد بالاشارة اعم من ان يكون تحقيقاً او تقديرًا صريحاً وسيأتي الجواب
الاولى والاحتمال الصورة الجسمية وبرهان بعض الاحكام المتأثرة لانها كمثل ما
هو النار يجب ان يكون متصلاً واحداً في نفسه كما هو عند المحس اعلم ان القبول يطلق
على معنيين احدهما سطلو الا تصاف بشئ سواها كان وجود الموصوف مقدماً بالزمان
او بالذات وهذا المعنى يقال له الاسكان لذاتي والقبول بهذا المعنى يوجد في الجواهر المجردة ايضا
والثاني القوة والاستعداد وهو مكان تصاف بشئ بصفته لم تحصل بعد مع وجود
ما يحصل بها هذا المعنى وهذا المعنى غير مجامع للفعلية واذا طر عليه هذه الصفة يزيل عنه
هذا المعنى وان بقي ذاته وقولهم القابل يجب وجوده مع المقبول المراد منه بقائه ذات
القابل لا بقاؤه مع وصفه القابلية فقط الاتصال يطلق على معنيين احدهما حفظ بشئ
لا يقياسه الى غيره وهو معنيان احدهما كونه في حيزه في حيزه ومرتبه ما يسميه صانع الجواهر
لان يتزعم عنه الامتدادات الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم وهذا المعنى فضل للجواهر
وثابت للجسم في حد نفسه لم يقبّر في هذا المعنى تعين امتداد او تقدير ابتداء بل عروضا
ذلك يكون في مرتبه متاخرة عن اتمه ومصداق الاتصال بهذا المعنى نفس الصورة
الجسمية اذ اتصالها نفس كونها متصلة بلا امر زاد ليقوم بها فيكون مصداقاً للاتصال
والآخر كون الشئ بحيث يوجد من اجزائه بعد فرض وجودها وحد مشتركة وهذا المعنى
فصل الكم من خواصه قبول الاثام لا الى نهاية وتاثيرها صفة شئ بالقياس الى
غيره وهو ايضا معنيان احدهما كون المقدار متقدماً لنهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كونه الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر كال اتصال
خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض اذ اعرفت هذا فاعلم انه لما ثبت ان الجسم
لا يمكن ان يكون مركباً من الاجزاء ان لا يتجزى تحقق ان جميع الانقسامات الممكنة غير

فيه بفعل لما له لو حصل جميع الانقسامات المحتملة في الجسم فاحتمل انه ان كانت غير قابلة
للاقسام لزم الجزء الذي لا يتجزى وان كانت قابلة للاقسام فلا يكون جميع الانقسامات
المحتملة حاصلة بفعل فاما ان لا يكون شي من الانقسامات حاصلا فثبت كونه متصلا
واحد اما ان يكون شي من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يمكن ان يكون
الذي لا يقبل الاقسام واللازم الجزء الذي لا يتجزى بل يكون الذي يقبل الاقسام فبعض
الاجسام القابلة للانفصال يكون متصلا في نفسه غير منقسم بفعل فان قلت يجوز ان يكون
الاجسام القابلة للانفصال مثل الماء والنار مركبة من بساط متشابهة الطبع قابلة
للاقسام واما اذا كانا ذروبا اليه ويمر طيس دهي وان كانت متصلة في انفسها كسما
غير قابلة للانفصال الفكي فلا يلزم كون الاجسام القابلة للانفصال والانفكاك متصلة
في انفسها ولا يلزم من عدم اتصالها الجزء الذي لا يتجزى او مبادي هذه الاجسام حيا
صغرا صلبة لا تقبل الانفكاك والانفصال ولتقبل القسمة الوهمية قلت تلك الاجسام اصفا
اصلبة اذا كانت قابلة للانقسام الوهمي وجب ان تكون قابلة للقسمة الانفكاكية اي
لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء واحد نصفيه
مساو لنصفه الآخر وكذا الكلة وكذا الكل واحد من اقسام الاجزاء الاخرى فتقتضي الطبيعية
الواحدة لا يختلف فاذا صح على جزء واحد ان يفصل عن الآخر انفصالا انفكاكيا يصح
على احد نصفي جزء واحد ان يفصل عن نصفه الآخر فاذا صح على احد نصفي الجزء الواحد ان
يفصل نصفه الآخر انفصالا لافعالا ثلثينية يصح على ذلك الجزء ان يفصل بنصف جزء
آخر انفصالا كذا وكذا يصح على ذلك النصف انفصالا عن نصف جزء آخر يصح على ذلك
النصف ان يفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء وقبول تلك الاجسام قسمة
الفكية نظر الى الهية والطبيعة المشتركة كان فيما نحن بصدده ويلزم من هذا اي من
ان بعض الاجسام متصلة في نفسه قابلة للانفصال اثبات الهوي في الاجسام

كلها لانه ثبت اتصال الجبر مع قبول الانفصال ثبت اليك في ذلك البعض ثبت اليك
 في جميع الاجسام كما سيظهر وجه لزوم اثبات اليك في الاجسام كلها من كون
 الاجسام متصلاً في نفسه وقابلًا للانفصال ما فيه بقوله لان ذلك متصل قابل
 للانفصال بمعنى انه بطريق عليه الانفصال ولا ريب انه اذا طرأ عليه الانفصال عديم
 ذلك الجبر المتصل ويحدث هناك جوهر ان متصلاً في ذاتها فاما ان يقال ان
 هناك شيئاً آخر سوى هذا المتصل الواحد مشترك بينه وبين نذين المتصلين باقياً في
 قابلاً للانفصال حالاً لقوته او يقال تفرق الجسم الى جسمين اعدام لذلك الجسم بكتية
 وسما الجسمين آخرين من كتم اعدام الثاني بلان لفورقة فتيقن الاول وهو انه لا ي
 من امر مشترك بين ذلك المتصل الواحد وبين نذين المتصلين قابل للانفصال والانفصال
 فالتقابل للانفصال في الاتصال حال الوصل في الحقيقة اما ان يكون هو المقدر يعني
 الجسم المنطلي او الصورة الجسمية المستلزمة له او معنى آخر غير المقدر الذي هو متصل بذاته
 وغير الجبر المتصل سواء كان اتصاله بذاته او بلا زمره الذي هو المقدر كما دلل عليه
 وانما قد لا يسيل الى الاول والثاني والالزام اجتماع الاتصال والانفصال في
 حاله واحدة اذ لو كان المتصل في ذاته ومستلزم له هو القابل للاتصال والانفصال
 الزم ان يقبل السفي لنفسه او لتلكين احدهما لازم والاخر عارض في هذا حال طرأ في الاتصال
 او يقبل ضده اذ عده او ضد لازمه او عدم لازمه ونه احين طرأ ان الانفصال القابل
 يجب وجوده مع المقبول فكيف يكون المتصل بذاته او مستلزم له قابلاً للانفصال
 لانه اعدم الاتصال عما هو من شأنه او هو عبارة عن حدوث هوتين وانته
 لا يكون قابلاً لضمه ولا لعدده فان قلت الانفصال على تقدير كونه عدماً لا يستدعي
 موجوداً قلت الانفصال ليس عدماً صرفاً بل عدم ملكة اعدام الماكات مستدعي
 محال ثابته فتعين ان يكون القابل معنى آخر غير المقدر وغير الصورة المستلزمة

يلزم في نفسه عارياً عن الاتصال الانفصال ويكون حين حلول متصل الواحد
 متصلاً واحداً وحين حلول متصلين منفصلاً لا معنى ان الصورة واسطة لا تصاف بمثنيك
 الحائتين بل معنى ان تصاف باوحدۃ الاتصالية والكثرة الانفصالية معن تصاف
 بالصورة الواحدة والصورة المتعددة وهو المعنى من البيولي والمتصل الواحد والمتعدد
 مختص به اختصاص المناعت بالمنعوت فهو محل متصل الواحد حال الاتصال للمتصلين
 حال الانفصال فيكون جوهر قطعاً فثبت ان الجسم مركب من جوهرين احدهما ليس
 بذاته متصلاً ولا منفصلاً وهما البيولي والاخر متصل بذاته اعني الصورة الجسمية والجسم
 المطلق مركب منهما وبما قرنا ان دفع ما قيل ان الجسم المتصل اذا انفصل الى جسمين فاما
 ان يكون مادة نهائية مادة ذاك وهو محال لاستلزامه كونه شخصاً لواحد في آن
 واحد في مكانين او غير ما وحي ان كانت مادة كل منهما حاوثة بعد الانفصال لزم
 التسلسل لان كل حادث مسبوق بالمادة وايضاً يكون ذلك الغداً للجسم بالمرّة وصرفاً
 لجسمين آخرين من كتم العدم وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتغال
 الجسم على مواد موجودة لا ينتهي عدوها وجداً لا دفعاً ان المادة شخص واحد عند الاتصال
 والانفصال وليس احداً باوحدۃ الاتصالية ولا كثرۃ الانفصالية ثم هو واحد بال اتصال
 عند الاتصال الواحد وكثير عند الاتصال المتعدد والمعنى المذكور فاما واحدة في وحدة
 شخصية باقية ووحدة اتصالية زائلة بطريان الانفصال ووحدها الاو محفظة
 في الوصل والفصل بخلاف الثانية فيبولى الجسمين المتعايزين في الجهة والغير لها وحدة
 ذاتية سجام في ثلثها ووحدة الجوهر الممتد ليس كذلك واذا ثبت ان ذلك الجسم
 قابل للانفصال مركب من البيولي والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
 مركبة من البيولي والصورة لان الطبيعة المقدارية تعني الصورة الجسمية اما ان
 تحون بذاتها غنية عن المحل ولم تكن في الاول محال والا لا استحالة حلولها في محل مستلزم

لا مقاربا اليه لان الغنى بذاته عن اشئ استحال حلو فيه فمقتضى ما يقتضيه انما الى المحل
 وور عليه بان يجوز ان لا تكون الطبيعة الاستوائية اعني الصورة الجسمانية غنية بذاتها ولا
 بذاتها الى المحل بل كلا الامر من غير ضمان له من قبل غلة خارجية فان قيل لا واسطة بينهما
 فان الغنى انما هو عدم الحاجة يقال الغنى بما يكون في اتم مقتضيا لعدم الحاجة والمقتضى لذاته
 ما يكون في اتم مقتضيا للحاجة بينهما واسطة بلا ريب فيجوز ان يقال الطبيعة الجسمانية بالنظر
 الى ذاتها ليست غنية عن المادة ولا مقترة اليها انما لغير ضمان لها من خارج فوجب
 عنه بان لو لم تكن الصورة الجسمانية لذاتها او لا ملام لازم لذاتها محتاجة الى المادة لم يكن
 احتياجا في بعض الافراد مستندا الى غلة خارجية عنها كان يصح بصورة واحدة مقتضى
 المحل ومفارقة فان الصورة المقترة لعلها خارجية اذا لو خطت من حيث هي مع
 قطع النظر عن اقتراها به يجوز عند العقل افتراضا عنه وذلك بطل ضرورة ان الوجود
 انما عسى لا يهلك عنه الاقران بالمحل وايضا لو انكثت لتقدرت وتكثرت فانكثت
 فاحتاجت الى المادة واعلم انه قال الشيخ في اليبات الشفاران الصورة الجسمانية
 طبيعة نوعية لانها لا تختلف الا بالامور الخرجية دون الفصول لان جسمانية اذا خالفت
 جسمانية اخرى تكون لا محل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها
 طبيعة عنصرية وهي امور تخرج الجسمانية من خارج فان الجسمانية موجودة والطبيعة الفلكية
 موجودة اخرى قد انضافت الى تلك الطبيعة في الخارج ونحو اختلاف المقدار فليس
 في نفسها امر محصلا ما لم يتميز بان يكون خطأ أو سطحا أو ليست المقدارية موجودة ^{بخطية}
 موجودة اخرى بل الخطية هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدار لا وجود لها الا في الخط
 والسطح بخلاف الجسمانية فانما يمكن ان تكون جسمانية فقط من دون ان يضاف
 اليها معنى آخر واذا ثبت ان الصورة الجسمانية طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية
 لا يختلف في افرادها وثبت احتياجا في بعض افرادها بالنظر الى نفس طبيعتها الى انما

ثبت انها تكون محتاجة اليها وحالة فيها حيثما كانت لكل جسم مركب من الهيولى
والصورة فان قيل كون الصورة الجسمية طبيعية نوعية سلم لكن يجوز تخالف افرادها
في الاحتياج الى المادة وعدمها وانما يجب تساويها لو كانت محتاجة الى المادة
لذاتها وهى في خير المنع لجواز ان يكون الاحتياج الى المادة من جهة التشخص ليقال
ظاهر ان خصوصية الجسمية وهذيتها الخوفى الاحتياج الى المادة وانما جلت الى اثبات
كونها طبيعية نوعية لانه على تقدير كونها طبيعية جنسية يجوز ان تكون محتاجة الى المادة
من جهة فصلها فلا يلزم من نفى احتياجها الى المادة من جهة تشخصها احتياجها
نفس في اتها اليها بخلاف ما اذا كانت طبيعية نوعية لانها اذا لم تكن احتياجها الى المادة
من جهة التشخص تكون محتاجة اليها بنفس في اتها فان قلت ماهية الطبيعية الجسمية غير معلومة
انما المعلوم لازما عنى قبولها الالباود اتحاد اللوازم غير مستلزم لاتحاد الملزوم فلا
كونها طبيعية نوعية وايضا الوجود طبيعية واحدة ومقتضاها مختلف فانه في الواجب يقتضى التجزؤ
بجلاف الممكن يقال ماهية الطبيعية الجسمية وان كانت مجهولة لكن قابلية الاتصال
والانفصال معلومة لذات هذا القدر كفى في اقامة البرهان على اثبات الهيولى والوجود
ليس من اطلاب النوعية والجنسية بل هو شكك كما ثبت في العلم الاعلى **فصل**
في ان الصورة الجسمية لا تتجزؤ عن الهيولى لانها لو جدت بذاتها بدون حلولها في الهيولى
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا يتجلى الى الثاني لان الاجسام والالبا وكلها
متناهية والاسمى وان لم تكن الاجسام والالبا وكلها متناهية امكن ان يخرج
من مبدء واحد متساو وان على شق واحد كانا متساو شئت وكلها كانا عظم كان السعد
فيها از يزير لا انفراج بينهما بحسب از ويا د استداو انطين فلو امتد الى غير النهاية
لاكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين ههنا قال الشيخ في طبعها
المتناه انما لا سلم وجود بعد غير متناه بين انطين نعم يلزم ان يكون التزديد اهربا

غير النهاية وكل زيادة فهي متناه على متناه وهذا كالأعداد فإنه لقبيل الزيادة
 إلى غير النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد
 على مرتبة أخرى تحتها إلا بواحد ثم قال فإن شئت أجد بأن أنه لا يمكن بعد غير متناه
 فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية
 التقاطع ولما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد إلى غير النهاية تكون الزيادات على
 ذلك البعد موجودة بغیر نهائية وليفرض تلك الزيادات متساوية فكما كان كل
 زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم أن يكون بعد لو جد فيه زيادات
 غير متناهية بفعل متساوية فيكون ذلك البعد أمداً على البعد الأول بما لا نهاية له
 فيكون غير متناه فيلزم الخلف واعترض عليه المحاكم بأن المنع المذكور غير ساقط فإن
 اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد شتمل على تلك الزيادات
 الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر لا يقدر متناه وإليه لا دخل
 الحديث التساوي في لزوم المحال بل لو ثبت وجود البعد شتمل على الزيادات الغير المتناهية
 ولو على سبيل التناقص التزايد يلزم الخلف ثم قال ويمكن أن يحقق كلام الشيخ بحديث
 لايرد عليه شبهة فيقال إذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين وصلنا
 بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا بعداً آخر يزيد عليه بقدر ثم الجاؤا إلى
 متزايدة بذلك القدر فكما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين إلى غير النهاية
 فيكون البعد زائداً غير نهائياً لأن نسبة زيادته إلى البعد على البعد الأول نسبة عدد الزيادات
 عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث
 فرضت الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بفعل فلا بد من بعد شتمل
 على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الأصل وإيضاً كلما يزيد عدد الأبعاد
 يزيد البعد لما كان تزايد الأبعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الأبعاد

فيكون نسبة زيادته البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنهما
نسبة غير المتناهية الى المتناهية وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة
الاستداد على الاستداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادة متساوية
واما اذا كانت متناقصا لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة وفيه كلام قد ذكرنا
في شرح الهدية السعيدية والوجه في تقرير هذا البرهان ان يقال لو كانت الابعاد غير
متناهية بالفعل امكن وجود مثل متساوي الاضلاع ويكون اضلاعه غير متناهية
بافعل فيكون الانفراج بينهما غير متناه بافعل لان زيادة الانفراج لازمة للاستداد المتساوي
وقد سلم ان استدادهما غير متناه بافعل والانفراج مساوي فليلازم عدم تناهي الانفراج
قطعا وبالحجة زيادة الانفراج بحسب استدادهما السابقين من لوازم استدادهما فلو استدادهما الى
غير المتناهية بافعل كان الانفراج بينهما ايضا غير متناه بافعل مع كونه محصورا بين الحاصلين
وهذا ظاهر جدا على تقدير كون زاوية الانفراج كسكنى فائمه حتى يكون الانفراج بقدر الاستداد
او ازيد من شئها حتى يكون الانفراج ازيد من الاستداد وعلم ان هذا البرهان انما يدل
على امتناع الاتناهي من الجهتين الطول والعرض لا دلالة له على امتناع الاتناهي من جهة
الطول فقط اذ لا يمكن حينئذ فرض الاستدادين على النحو المذكور مع ان اثبات لزوم
الشكل موقوف على تناهي البعد في جميع الجهات الا ان يقال اثبات الشكل ان لو وقف
على تناهي الامتداد من جميع الجهات لكن عدم تجرد الصورة عن الميولي غير متوقف
عليه لان تناهي البعد ولو من جانب يتلزم انفصاله وهو من لوازم الميولي وقد قيل
على تناهي الابعاد ببرهان التطبيق وبرهان المسامحة اما برهان التطبيق فيسمى تقريره
في اواخر كتاب انشاء الله تعالى واما برهان المسامحة فمفهومه انا اذا فرضنا خطا
كخط آ ب غير متناه في جهة ب وفرض خطا آخر موازيا له ولكن هذا الخط قطرة فاذا
حركنا الكرة من الطرف الذي بازاوب الى آ ب مع ثبات الطرف الاخر بحيث لا يتغير

بيان المسامحة

ويزول الموازنة ولا يتصور ذلك في الخط الغير المتناهي اذ المسامحة لو حدثت
 لكانت في اى آن يفرض مع نقطة معينة ولا يتصور ذلك الا بالمرور على ما قبلها وهى
 مسافة غير متناهية لا يتصور قطعها في الزمان المتناهي واما بيان انه لا يسيل الى
 القسم الاول فلانها لو كانت متنازعية لاحاط بها واحد واحد كما في الدائرة والكرة او
 كما في المثلث والمربع وغيرهما من الاشكال فنكون متشككة لان الشكل ليس له المساحة
 من احاطة الحد الواحد والحد وبالقدر اى السطح او الجسم تعليمي فذلك الشكل الامر
 لا يستدوا اما ان يكون للجسمية بذاتها هو محال والا لكانت الاجسام كلها متشككة شكل
 اعلم انه لو كانت الصورة الجسمية بنفسها اتما مقتضية للشكل لزم تشابه الاجسام
 في المقادير لان الاختلاف المقداري في الجسم الواحد لا يكون الا بتوارد المقادير
 المختلفة عليه كما في التحمل والشكاف واختلاف الاشكال على اشتماله وفي الاجسام المتعددة
 لا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض وكل ذلك لا يمكن الا بانفعال المادة عن غير
 فيكون للمادة مدخل فيها ولزم ان يتساوى الاجسام في هيات التناهي والشكل لان
 اختلاف الاشكال يتبع اختلاف المقادير والتساوى في المبتدع يوجب التساوى
 في التابع وتشابه الكل والخبر من الاستدوا في اللوازم لا يعنى انها مشتركة فيها بل
 تحققها بل يعنى ان الشكل والخبر المقروضين يكونان متشابهين في المقدار ولو لم
 حتى لو فرض اقل قليل من الاستدوا يكون ساءا لا اكثر كثير منه والحق ان هذا الشق
 يوجب انحصار الصورة الجسمية في شخص واحد في شخص خاص مقدار خاص وشكل
 واحد بالشخص لان التعدد وانما يتانى من قبل المادة فيلزم كون الجسم منحصرا في ذلك الجسم
 الشخص فذلك التناهي والشكل انما حصين وهو باطل بهذا مقادير الامام الرازي
 انه ان اريد الاستدوا في الاشكال مطلقا فهو غير لازم اذ لا يلزم من الاشتراك في المادة
 الاشتراك في المحلول او يجوز ان يكون هناك مانع خارجي من حصول ذلك الشكل

كحاشي المركبات فانها خلفت عنها اشكال البسائط وان اريد الاستواء في الشكل
 الطبعي فسلم ومتحقق لان الشكل الطبعي للبسيط الكرة وجه اسقوط ان ما ذكره انما هو من
 تواج المادة وقد فرض تجردا عنها وذلك لان المانع ان افاد اختلاف الشكل
 فهو مادي كما ان المانع من حصول شكل الكرة في المركب اعني التركيب من العوارض
 المادية والافهوليس مانع وايضا المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والقراسه يوجب
 ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة مع ان الامر ليس كذلك في اشترك جميع الاجسام
 في اقتضار الكرة فليس التزام اشتركها في الشكل يتم على تقدير اشترك جميع الاجسام
 في شكل الكرة لا معنى لاختلاف مقادير بل يلزم استواءها على مقدار معين وبالجملة
 لا يتصور التعدد والتغاير في الامتداد او الابعاد تحقق المادة فالحال اللازم من كون
 ذات الجسمية مقتضية للشكل امر واحد في الحقيقة وهو يعني التعدد ويلزمه التثنية المتعاقبة
 والشكل في الكمية التجزئية او بسبب لازم جسمية وهو محال لما مر انفاً او بسبب معارض
 لها وهو اليتيم محال والا لا يمكن زواله اي زوال ذلك الشكل او عارضه الذي حصل
 اشك من قبله يمكن زواله فامكن ان يتشكّل شكل آخر فتكون قابلية للانفصال
 وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من البسوط والصور الطاهر ان يقول فهو مقارن
 له في المقارنات اعلم من ان يكون بطريق التركيب او المحلول واعلم انك قد عرفت
 ان اختلاف المقدار والشكل لا يخلو اما ان يكون في الاجسام المتعددة التي اجسم
 الواحد والاول لا يكون الا بالانفصال بعضها عن بعض والثاني انما يكون بتوارد المقادير
 المختلفة عليها كما في التخلل والتكالف وكما في اختلاف الاشكال على الشئ وعلى كل
 تقدير لا بد عن الانفصال الذي هو من لواحق المادة فلا بد ما قال الامام الرازي
 انما نسلم ان الامتداد لو كان قابلاً للشكل كان قابلاً للانفصال والوصول فان الشئ
 قابلاً للشكل من غير طرأ بالانفصال عليها اذ ليس الغرض لزوم قبول الانفصال على اثنين

بل لزوم احد الامرين اما الانفصال او المانع فتمكون الصورة العارضة عن الجوهر
 مقارنة لها هفت قد يقال الحجة منقوضة بالفلك فانه ذو طبيعة واحدة وشكله يقتضي
 طبيعة وليس شكل الجزء المفروض من الفلك كشكل كلمة فقد جوزتم اختلاف الشكل
 في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه بل هذا يجري في البسائط العنصرية ايضا ويجاب
 عنه الشيخ في الاشارات بانه فرق بينا نحن فيه وبين الفلك وغيره من البسائط لان
 الفلك في مادة ومادنا لكل والجزء مختلفان فالفاعل فيه ان كان واحدا لكان
 القابل واجب الاختلاف في شكل الكل والجزء وانما قلنا ان مادتي الكل والجزء
 مختلفتان لان الصورة النوعية لما اوجبت لمادة الفلك المقدار المعين اشكل المعبر
 وحسب ان لا يكون للجزء المفروض صورة الكل الا البطل كون الكل كلًا والجزء جزءًا فوجد
 في الفلك مانع من ان يقبل جزءه المفروض صورة كلمة وكذا الحال في البسائط العنصرية
 واما المقدار الجبر عن المادة فليس هناك الطبيعة مقدارية واحدة فلا يقتضي الاختلاف
 بالكل والجزء وليس بينهما علة فاعلة ولا مادة قابلة حتى يمكن الاختلاف واعتراض عليه الامام
 الرازي بانكم اسندتم اختلاف اشكل في جزء الفلك وكلمة الى اختلاف ما وقع فخر
 نسوق الكلام في مادتهما ونقول مادنا لكل والجزء اما متحدتان فلا وجه لكون احدهما مادة
 لكل والاخرى للجزء واما مختلفتان فنحكم في سبب اختلافهما فان انتهت السلسلة الى
 مادة واحدة عاد المخدور والايتم التسلسل في الجواب ان اختلاف الصور والاشكال حسب
 اختلاف المادة واما المادة فهي مختلفة بذاتها ويختلف غير ما من الاعراض المادية
 والصور بها كالزمان ليقضي التقدم والآخر لذاته والزمانيات بواسطة فلذلك
 احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المادة والمادة لم تجتمع الى غير **فصل**
في ان الهيولى لا يخرج عن الصورة لانها لا تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات
وضع الوضع ليطلق على معان منها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة تحتية ومنها

حال الشيء بحسب انبئة بعض اجزائه الى بعض ونسبته الى الخرج وهي المقولة ومنها ما هو
 جزء المقولة والمراد به هنا المعنى الاول والحاصل ان الهيولى المجردة اما ان تكون ذات
 وضع بالذات امى قابلية للاشارة الحسية بانه ههنا او هناك او لا تكون ذات
 وضع بالذات لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردا عن الصورة
 اما ان لا سبيل الى الاول فلا نهج اما ان تنقسم او لا تنقسم لا سبيل الى الثاني لان كل ما
 وضع بالاستقلال فهو منقسم امى قابل للانقسام سواء كان منقسما بالفعل او بالقوة على
 ما مر في نفى الجبر الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لا نهج اما ان تنقسم في جهة واحدة
 فقط فتكون خطأ جوهرية لا استقلالها وعدم انقسامها الا في جهة واحدة او في جهتين
 فقط فتكون سطحية جوهرية لا استقلالها وانقسامها في جهتين او في جهات فتكون جسماء
 اعترض عليها المحاكم بانه ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ذات الوضع بالذات
 فلا نسلم انحصارها اذ ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا
 من الصورة بل من شئ آخر وان كان المراد بها ذات الوضع على الاطلاق فالدليل
 لم يدل على بطلانها لانا لا نستطيع انما لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسماء وانما
 يكون لك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض السارية في الهيولى
 المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما واجاب بان الهيولى لو كانت
 ذات وضع بالغير كان ذلك الغير باجمية او في جميعية لانه لا بد ان يكون هناك ذات
 وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها لم يكن ثمة ما له وضع في حد
 ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وحيث ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان
 جميعية والا كان نقطة او غير با في جميعية فلا تكون الهيولى مجردة وههنا ظهران ما ذكره كايلا
 على ان الهيولى المجردة لا تكون ذات وضع بالذات لك يدل على انها لا تكون ذات وضع
 مطلقا وكل واحد منها باطل اعلم ان كون الهيولى خطأ او سطحية او جسماء علق في نفسه

فانك قد عرفت ان الهيولى لا امتداد لها فلهذا لم كونها مستمدة ومنقسمة بوجوه الجوهر
خلف باطل ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الهيولى لو كانت ذات وضع
بانفرادها لكانت جسماً او نقطة او خطاً او سطحاً وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها
باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ما هيأها فان الجسم والخط والسطح
لكونها مستعدة بالذات قابلية للانفصال تكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل للنقطة
لا يمكن ان تكون الاحادة في غير باء والاكات جزءاً لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً
فهي ليست بنقطة وقرر الحكم بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون
منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سائر في سائر الجهات فتكون
جسماً وقد فرضت هيولى وانما ان لا تكون منقسمة في جهة من الجهات فتكون مقطعة
لا امتداد الاشارة سوار انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلاً فلا تكون ذات وضع
بالذات وشاراً اليها كك هف وبهذا ظهر انه لا حاجة الى البطلان كونها احد هذه الامور
كما فعله المصنف لما لم يكن تعيين الطريق واجباً على الناظر قال اما انه لا يجوز ان يكون
خطاً جوهرياً فلان وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين
فاما ان يحجب كلاهما فلا يحجب لاجل ان لا يحجب والا لزم تدخل الخطوط وهو محال
لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافاً هف يعني ان الخط الجوهري
اذا انتهى الى سطحين فان لم يكن ذلك الخط حاجباً عن تلاقى ذينك الطرفين
ليزعم تدخل الجواهر المتخيزة بالذات وهو محال لعدم بقاها لامتيازها من المتداخلين فكلما
تدخل لا عرض تغايرها باعتبار المحل فاذ فرض انها طرفي السطحين الخط الجوهري فالتداخل لا يكون
بين الجواهر المتخيزة بالذات اعني كحسين الخط الجوهري لان الاطراف متداخلة في محالها ضرورة
انها ليست اموراً واقعة في النهايات بل هي عبارة عن النهايات الحادثة والحلول
مطلوب للتداخل فلا بد وان لا يستحال في تدخل الخط في العرض اذ لا مقدار لها في تلك جهة

نعم يمنع تداول الخطوط في جانب الطول لقدر ما في تلك الجهة لكن لا كلام في اجتماعها
 في الطول انما الكلام في اجتماعها في العرض ولا جاز ان يحجب الالاف تقسم الخط في اربعة
 لان ايلاتي من احد جانبيها ياتي الآخر وهو محال وانما انه لا جاز ان يكون سطحاً فلا
 لو كانت سطحاً فاذا انتهى اليها فاما ان يحجب تلافقها او لا يحجب وكل سطحاً
 اذ يلزم منها على الشق الاول انقسام السطح في جانب العمق مع ان السطح لا امتداد
 في تلك الجهة وعلى الثاني يلزم تداول الجواهر المتخيزة بالذات اذ المفروض ان السطح
 جوهري على ما مر في المخط واما انه لا يجوز ان يكون جهاً فلا لو كانت جهاً لكانت مركبة
 من الهيولى والصورة قد علمت ان هذا كله تطويل بلا طائل والاولى في البطلان
 نهى الشق ان يقال الهيولى على نهى التقدير ان لم تقسم اصلاً تكون نقطة وان قسمت
 في جهة واحدة تكون خطاً وان قسمت في جهتين تكون سطحاً وان قسمت في الجهات
 تكون جهاً ونهى الشق باسرها باطله اما كونها نقطة فلا يمكن وجودها الاحالة
 في غير هذا الا لزم الجبر الذي لا يخبرى واما كونها خطاً او سطحاً او جهاً فلا نفي هذه الاشياء
 مستندات قابلية للفصل وكل هذا شأنه فهو مفتقر الى مادة فلهذا لم يفرم الحلف ولما انه لا
 الى الثاني فلا نفي اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع
 مطلقاً فاذا اقترنت بها الصورة اجسمية تكون ذات وضع الثبوت لان المركب من
 الهيولى والصورة جسم وكل جسم ذو وضع فاما ان لا يحصل الهيولى المقترنة بالصورة في
 جرم اصلاً او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول
 والثاني محالان بالبداهة والثالث ايم محال لان حصولها في كل من الاحياز مكرر
 لا استواء نسبتها الى جميع الاحياز والصورة لا تقتضي الا حيزاً مطلقاً فلو حصلت في
 بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فان قلت يجوز ان يكون
 للهيولى المجردة عن الصورة اجسمية صورة فوعيتة فانه من قبول الصورة اجسمية

فلا يلحقها الصورة الجسمية أصلاً ليقال البيولي المجردة عن الصورة ان لم قبل الصورة
 بالنظر الى نفس ذاتها فلا يكون ميبولى بل تكون جوهر مفارقة عن عالم الاجسام ان
 قبلت الصورة بالنظر الى نفس ذاتها فلحق الصورة ممكن لما نجيب ذاتها ولا يلزم
 من فرض الممكن محال وعود الجسمية لها بعد فرض تجرد استلزام المحال واما استلزام
 الممكن بالذات للتمتع بالذات كما في استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب فليس
 الا لا يكون عدمه متمتعاً بالغير اعني وجود الواجب اما بالنظر الى ذاته فلا يستلزم محالاً
 لم يكن ممكناً بالذات وههنا اذا نظر الى البيولي المجردة في حد ذاتها من غير نظر الى صورة
 مافئة وفرض لحق الصورة الجسمية اياها يلزم المحال وايضاً الكلام ههنا في البيولي الاجسام
 بل هي جسمية او مجردة ثم تجسمت فالجوهري الذي لا يمكن ان يلحقه الصورة ليس مما يتحقق بالبحث
 عنه غرض لانه ليس مادة للاجسام والكلام انما هو في مادة الاجسام وهي لا يمكن ان تجرد
 عن الصورة فلا يلزم بالزوم واوروني هذا المقام وجود الاول ان له دليل يجري في
 انقلاب بعض العناصر بعضها كجزء من المار اذا انقلب هو او لا فيلزم ان لا يصح الانقلاب
 وذلك لان المار اذا صار هو او لا ما ان يحصل في جميع اجزاء حيز الموار وفي جزء
 من خيزه او لم يحصل في شيء منه الاول والثاني كذا في محالان بالبدلية والثاني في استلزام التجرد
 بلا مرجح واجاب عنه المصنف بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا بان المار اذا انقلب
 هو او لا وعلى العكس صار المنقلب اولى بموضع لان الموضع السابق يقتضي الموضع اللاحق
 فلا يكون ترجيحاً بلا مرجح حاصلاً اختار الشق الثاني في دعائهم من لزوم الترجيح بلا مرجح
 قلنا نعم لان الموضع السابق للقلب في صورة الانقلاب معدكون المنقلب اليه في الخيز
 المعين لان المنقلب ان خرج عن حيزه بالقسر قبل الانقلاب الى حيز المنقلب اليه
 وههنا كذا في صورة وجهت صورة المنقلب اليه فصار ذلك الموضع اولى في الولاية
 كانت حاصلة قبل هذا للحقوق بسبب جموله في ذلك الخيز قبل الانقلاب فنصوله فيه

بل الانقلاب مرجح لمحصله فيه لبعده وان لم يخرج بل قد في حيزه بسبب من الاسباب
 فلا محالة يكون ذلك الحيز قريبا من بعض اجزاء حيز الانقلاب ولجود من بعضها
 فبعد الانقلاب يحصل في حيز القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجح لمحصله في
 ذلك الحيز ولا يمكن مثل هذا القول في البيوت المجردة لانه لا وضع سابق هناك لغير
 تجرد الاشياء في ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية مع انه يخلو
 عن احد هاتين فلم لا يجوز ان يكون البيوت بعد الاقتران بالصورة غير واجبة الحصول في
 حيز بعينه كما يحصل في احدى الاحياز والجواب ان كل صورة نوعية مسبقة للصورة
 اخري معدة للبيوت في قبول الصورة اللاحقة ولا لك البيوت الخالية فظهر ان الاشياء
 انه يجوز ان يكون المرجح لحيز خاص اتصاف البيوت العارية باوصاف تتماثل بعضها
 بعضها والجواب ان البيوت الموصوفة بتلك الاوصاف نسبتها مع تلك الاوصاف
 الى جميع الاحياز والاضاع واحدة والالم تنب مجردة فثبت ان البيوت الاحكام معنى
 المقترنة بالصورة لا تجرد عنها واما انه هل يجوز ان توجد بيوت مجردة دائما او لا فذكرت
 انه ليس على الطبيعي الباطل واما هذا على ذمة الاكتمل فحصل في اثبات الصورة
 النوعية اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية
 مقومة للبيوت كالجسمية وليست مقومة للجسمية كونها مستحصلة الذات لما عرفت
 انها طبيعية نوعية وبهذه الصورة تختلف الاجسام النواع ولذا يسمى صورة نوعية وقد
 تسمى بطبيعتها كونها مبداءا للآثار الخاصة المنقطة بالانواع وبالقوة ايضا باعتبار تأثيرها
 في الغير ونحو ذلك بصورة الجنس بها نوعا محصلا والدليل على وجودها بنية لقبولها
 اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض سواء كان مكانا كما في غير ذلك
 المحيط بالكل ووضعا كما في الفلك المحيط كذلك انما لاخر كبرية الاضواء حارة لها شدة وجماد خلت
 الاجسام في الاحياز والاضاع والمقادير والاشكال والكيفيات مما لا ينبغي ان يشك في

خمس اختلاف تلك الآثار لا مر خارج يعني ان مبادي تلك الآثار ليس امر خارج
 عن نفس ذات الاجسام لاننا تعلم بالضرورة ان الارض ثقيلة مائلة لطبيعتها الى المركز
 والنا خفيفة مائلة لطبيعتها الى المحيط فلا بد وان يستند تلك الآثار الى امور في نفسها
 فاما ان يقال ان تلك الآثار تستند الى الميول وذلك بطولان الميول
 قابلية متجهة ان تكون فاعلة وايضا جميع العناصر خاصة بالتخلف لاقصم ان يكون مبدأ
 لتلك الآثار المختلفة والى هذا اشار بقوله دلائل الله في اذ لم تكن تلك الآثار تستند
 الى امر خارج عن حقيقة الجسم لا الى هولا فتح اما ان يكون للجسمية العامة المشتركة
 بين العناصر والافلاك او بصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لا مشتركة الاجسام
 كلها في ذلك مع ان الاجسام مختلفة في الازمان والاصول والكيفيات فمعين الثاني
 وهو ان يكون اختصاص بعض الاجسام ببعض الالكنة والادضاع وغيره من الآثار
 دون البعض بصورة اخرى متنوعة للاجسام ومحصلة لها انواعا وهو المطلوب اعلم ان
 كلاما من وجوه منها انه يجوز ان يكون نشأ اختلاف الآثار في الاجسام امر خارجا
 عن الاجسام مغايراتها فان قيل نسبة الفارق الى جميع الاجسام على السوية فكيف
 يكون نشأ اختلاف الآثار يقال لا نسلم ان نسبة الفارق الى جميع الاجسام على السوية
 لم لا يجوز ان يكون للفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون البعض في الجواب
 ما يشترنا اليه اننا تعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصد عن الاجسام نفسها فلا حرج
 انما سبب اننا نرى انما هو من النار فلو لم يكن في الاجسام الالهية واصوة الجسمية
 لم يصدر تلك الآثار منها فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار ومنها انه لم لا يجوز
 ان يكون مبادي تلك الآثار اعراضا لبعض قد يكون سببا اثره قليل المحركة والمحرك
 في الحد يد الحامية للحرف ولا يمنع القول بكونها مبادئ لجريان مثل هذا فيما سميتهما
 ومنها ان الآثار مختلفة بعضها من باب الالين وبعضها من باب كيف ذلك من تلك

فليكن يكون الصورة النوعية الواحدة مصدراً لأمور مختلفة فإن الكثير لا يصدر عن
 الواحد والجواب أن القدر المعلوم أن الكثير لا يصدر عن الواحد لمحض ما صدر عنه من المبدأ
 إذ انضم إليه جهات مختلفة فلا مضائية فيه ونهية الصورة ذات جهات وباعتبار تلك
 الجهات تكون مصدراً لأمور مختلفة فهي تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها وتأثيرها عن الغير
 بحسب المادة وحفظ الأثر في شمس حصول الجسم في حيزه والمود إليه بشرط خروجه عن الحيز
 وسهلاً ما قال الأمام الرازي أن استثناء اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضي
 استثناء الصور إلى غير ما من الأمور المختلفة فإن استثناء اختلاف الصور في الخصائص
 إلى اختلاف استعدادها في ماؤها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات إلى
 اختلاف قواها في الماهية يقال لم لا يجوز استثناء اختلاف الأعراض إلى ما من غير
 الصور وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن آثار الأجسام وأعراضها سبب وجوده في
 الأجسام ولا يلزم من ذلك أن يكون لتلك المبادئ سبباً وأخر فيها حتى يلزم تسلسل
 لجواز استثناء تلك المبادئ إلى المفارق وامتناع استثناء آثار الأجسام إلى المفارق
 ولا يجوز أن يكون صدور الأعراض المذكورة للاستعدادات والمواد لأن الاستعدادات
 تنزل عند حصول الكيفيات والآثار فلا يمكن أن تكون منوعة والمواد لا يكون في علته
 وأعلم أنه قد ذهب المتألمون كفاطون الأحمسي وحكما والفرس على ما حكى الشيخ المفيد
 إلى أن لكل نوع من الأفلak البساط العنصرية ومركباتها بدرجة ذلك النوع
 وهو الغاوي والسني في المولد لا تتحاله صدور تلك الأفعال المختلفة المتفصلة عن قوة البسيط
 عادة للشعور على ما زعمت المشائية بل ينبغي جميع ذلك إلى تلك الأرباب فيقولون
 أن الترتيب العجيب الواقع في عالم المحسوسات لظلال الأشراف عجايب
 ولطائف الترتيب في تلك الأرباب النورية العاجزة وذلك الرب المدبر هو الم
 بقوله ان في عالم العقل انسانا كلياً اي نوراً قاهر آفياً شعة متناسبة يكون ظن في الاعيان

وعنوا بقولهم كلّي ان نسبة فيضانه الى اشخاص الانسان الموجود نسبة متساوية
فكانه الكلّي اى الاصل لا ان بنفس لقصوره غير مانع عن وقوع الشكر كما فهم اتباع
الشيئية من قولهم واعتبروا عليه بانه كيف يكون موجوداً في الخارج اذ الوجود
لمنهم الشخص قد جاز في الحديث النبوي عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
اشارة الى ذلك فافهم ولما فرغ عن بيان التلازم بين الوجود والصورة
اراد ان يبين كيفية التلازم بينهما فقال برأيه اعلم انه اذا ثبت ان الصورة
كانت او نوعية غير منفكة عن مادة قابلة بل منقصة اليها افتقار المعلول الى العلة
القابلة وان المادة لكونها استعداداً محضاً وقوة صرفة غير محصلة بنفسها بل تحتاج
الى محصل يحصل ذواتها ثبت انها متلازمان وقد تقرر عند جم ان التلازم انما يكون
بين العلة الموجبة ومعلولها او بين معلولى علة ثالثة موقفة للارتباط الافتقار
بينها والاصح وجود واحد بما بدون الآخر ولا يكون بينهما تلازم بل مجر ومصاحبة
التعاقبية وما يظن من اصر المتضايين كالبوة والنبوة ان بينهما تلازماً بلا علاقة بالعلية
وحاجة احدهما الى الآخر فها سدلان المتضايين المحققين كل منهما محتاج الى
ذات الآخر فاللوة محتاجة الى ذات الابن والنبوة الى ذات الاب المتضايين
المشهورين كالاب والابن جزء كل منهما اعنى الوصف محتاج الى جزء الآخر اعنى الذات
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يخلو منها اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكون كلاهما معلول
علة ثالثة موقفة للعلاقة الافتقارية بينهما اما كون الوجود للصورة فباطل قطعاً
ضرورية ان الوجود ليس علة للصورة لانهما لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة
لا قبلية ذاتية ولا قبلية ذاتية اما الثاني فباطل لما لا اهل فلانها لو كانت متقدمة على الصورة
تقدماً ذاتياً لكانت موجودة متقدمة قبل الصورة مع ان الصورة علة لوجود الوجود
والعلة الفاعلة للشيء يجب ان يكون موجودة قبله ولو قبلية ذاتية وايضاً الوجود

لها قوة القبول والاستعداد وليست الاجزء استعداداً من حيث هو استعداد
وما هو بالقوة لا يكون سبباً لشيء بفعل واما كون الصورة علّة لليو فانها باطل لما
قال والصورة ايضا ليست علّة مطلقة ولا آكّة ولا واسطة لليو لى الشخصية والمطلقة
اما الاولى فلان الواحد بالعموم لا يصلح لذلك وكيف يسوغ ان يكون تشخص المعلول
وتحصله اقوى من تشخص العلّة وتوصلها وحكم المتوسط في وجوب وحدته بالعدد وحكم علّة
الجا علّة فانه اذا كان المتوسط بها لا يتعين التأثير فضلاً عن الاثر واما الثانية
فلان جاعل الطبيعة او اتما او واسطتها هو الجاعل للفرد وادآته او واسطة لان الطبيعة
لا تصدر مرتين مرة مطلقة ومرة متشخصة بل انما يصدر متشخصة من جاعل متشخص لكن
العقل يفيضها بلحاظين تارة من حيث هي وتارة من حيث التشخص فلا يكون جاعل
الطبيعة غير جاعل التشخص نعم هناك مغايرة في لحاظ العقل واعتباره وقد بين لمص
وجه عدم كون الصورة علّة مطلقة او آكّة او واسطة لقبوله لان الصورة انما يجب
وجودها مع الشكل او بالشكل اعلم ان التناهي والشكل من لوازم اليبولي وحبسية ليست
علّة لها فاما غير متاخرين عن الحبسية وما لا يكون متاخر عن شيء فهو اما معه او متقدم
عليه فالتناهي والشكل اما مع الحبسية او متقدمان عليها الشكل لما يوجد قبل اليبولي
بل اما معها او متاخر عنها اذا اليبولي متقدمة على التناهي والشكل لما لا يحصلان الا ان
جهة المادة فلو كانت الصورة علّة لوجود اليبولي لكانت متقدمة على الشكل لتقدمها
على اليبولي المتقدمة على الشكل والتقدم على المتقدم على شيء فكذا المتقدم على ما لا يتقدم عليه
وامع المتقدم على الشيء اذا لا يجب ان يتقدم على الشيء كما سيجي انشا الله تعالى فلفظ
وقد اورد الامام الرازي ههنا معارضة ومنعاً اما المعارضة فهي ان الشكل حياة
حاصلة بسبب احاطة الحد الواحد بالحد وبالقدار فهي متاخرة عن الحد واما
عن المقدار المتأخر من الجسم المتأخر عن الصورة فاجاب عنه المحقق الطوسي بالى

هذا البيان انما يفيدنا خراشك عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تاخر الشئ عن الشئ
 عن الصورة الشخصية من حيث انها شئ واحد اما المنع فهو ان ما ذكرتم من ان الجسمية ليست
 علة للشئ والشئ لا يشك فيما غير متاخرين عنهما فان ما لا يكون متقدما على الشئ بالعلية
 لا يلزم ان لا يكون متقدما عليه بوجه آخر فان التقدم بالعلية يخص من التقدم
 المطلق ولا يلزم من نفى انما من نفى العام فجزان تكون الجسمية متقدمة عليها بوجه
 آخر اعني التقدم بالطبع وان لم تكن متقدمة عليها بالعلية واجابته المحقق الطوسي
 بان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتأخر والشئ بل انما لا تنفك عنها من حيث
 الوجود فقط وهذا ان الصورة الشخصية محتاجة في تشخصها اليها ولا بعد ان يحتاج الشئ
 في تشخصه الى ما تأخر عن ماهية كجسم الى الاين والواقع المتأخرين عنه فاذن التأخر
 والشئ غير متاخرين عن الصورة الشخصية من حيث هي شخصية وان كانا متاخرين
 عن ماهيتهما واذا ثبت ان الهيولى ليست علة للصورة ولا الصورة علة للهيولى فلا بد ان
 يكونا معلولين على ثالثة ماثلة موجبة لهما ولا لم يكونا متساويين كما قال فاذن وجود كل منهما
 عن سبب واحد متفصل مفارق عن الاجسام ولواحقا وذلك لسبب المتفصل
 يقيم الهيولى بماهية الصورة فالصورة باهيولى شريكة لعل الهيولى وتتم امر العلية بها جميعا
 وليست حفظ المادة لمجموع العلة المفارقة وماهية الصورة بتعاقب افرادها عليها والى
 هذا وما يقول ليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انما لا تقوم
 بالفعل بدون ماهية الصورة ولا تستخدم الهيولى بالتمام الصورة المعينة لان الصورة
 المعينة لا تقارن الا بصورة اخرى تعاون المفارق على اقامة الهيولى ولا استبعاد
 في ان يكون مجموع شئين احدهما العينية والاخر لا بعينه علة لوجود امر كسبب
 سقفا معينا بمرامات متعاقبة يزيل واحدة منها وتقيم اخرى بدلها وهذا المجموع لا يخل
 بطلان الصورة المعينة بل انما يبطل اذا بطلت العلة المفارقة والصورة من حيث هي

صورة وإذا التفت الصورة الحسنة وحصلت بدلها صورة أخرى يكون المجموع
موجوداً بالعلم المفارقة للصورة من حيث هي صورة فان قلت مجموع العلة المفارقة
والصورة من حيث هي صورة واحد بالعموم فكيف يصح ان يكون علة للواحد بالتحقق
اعني البيولي يقال كون الواحد بالعموم مستغنى عن واحد بالعدد وعلل الواحد بالعدد غير مستغنى
وهناك فان الواحد بالعدد مستغنى بالواحد بالعدد وهو المفارق فان المفارق علة
موجبة للمادة ولا يتم ايجابها الا بالحدود ليقارنها اعني افراد الصورة التي تتعاقب
وتتوارد على البيولي وليست الصورة اية غنية عن البيولي من كل الوجود لما بدأها
لا توجد بدون الشكل المنفصل الى البيولي وايضا قد سبق ان البيولي محل للصورة كما
وقد تقرر عندهم ان تشخص الحال من دون تشخص المحل محال فالبيولي منفصل الى الصورة
المطلقة في نفسها والصورة من حيث نسخ الفورية والمراد به مرتبة الماهية النوعية
متشخصة بما هي تشخص كان اذ خصوصية الفردية ملغاة منقذرة الى البيولي في تشخصها
من غير لزوم دوران الصورة من حيث هي صورة متقدمة على البيولي وشركية علمها
ومن حيث هي متشخصة وتشكلت متأخرة عن البيولي لان البيولي علة قابلة لتشخصها
واعلم انه قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان كل واحد من البيولي والصورة
يتشخص بالآخرى وهذا لا يقتضي الدور لان ذات كل منهما علة لتشخص الآخرى ثم اورد
بان تشخص كل منهما بذات الآخرى توقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخرى
وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخرى متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلقة
غير موجودة وليس بموجود ولا ينضم اليه غيره واجاب بفتح هذه المقدة فان انضمام الوجود
الى الماهية لا يتوقف على كون واحد منهما موجوداً فكذا ايجابنا وقال المحقق الطوسي تشخص البيولي
بذات الصورة معقول فان البيولي كما تصير هذه البيولي بعينها لاجل حوثة تعينها لاس من جهة انها
هذه الصورة بل من حيث انها صورة ماداً تشخص الصورة بتجات البيولي فغير معقول ان تشخص

ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فلان هذه
 الصورة لا تعقل مغارقة لهذه الهيولى وتعلقها بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى
 فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذا نخص الصورة بالهيولى
 يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة
 القابلية والاشتمال فكيف تصير هذه وقادرا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يتجمل ان يكون
 اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة
 للتشخص فبغير النوع لا جبا كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل انما علة هي الاعراض
 المكنتة بها كاللبن والوضع ومتى واثا لها المساة بالمتشخص فظهر ان تشخص الصورة بالهيولى
 المعنوية من حيث هي قابلة لتشخصها وتخص الهيولى يكون بصورة مطلقة ومن حيث هي فاعلة
 لتشخصها سقط المدور ونه اسئلة من النواضع وقد بينا وجه غرضها في شرح الهدية السعيدة
 وفي رساله مفردة لنا في هذه المسئلة بالاضافة عليه من اود الاطلاع عليه تسليم رجح اليها ثم قال
 واما قول الفاضل الشارح اشئ المطلق غير موجود فيصح ذلك لان اشئ المطلق يمكن
 ان يوجد لا بشرط الاطلاق والتشديد ولكن ان يوجد بشرط الاطلاق والاول موجود في
 الخارج والعقل والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذا لم يصح ان يقال انه
 غير موجود أصلا اما الجواب بالنضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح لانها امران عقليان
 ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي
 عقلية لقبي بينهما كلام وهو ان الهيولى والصورة متلازمان في الارتفاع ضرورة ان
 من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فكيف يكون احدهما متقدما على الآخر كما انهما وان تلازما
 في الرفع لكن رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان ايجاب العلة متقدم على ايجاب
 المعلول ولعلك قد لفتت بما وجبت ان الدليل كما يدل على تقدم الصورة على الهيولى وكونها
 شركية للعلة في النضر يا لك يدل على ذلك في العقليات وان كان يادى الى ان يكون كونهما

عنه مطلق لها وذلك لان الصورة بما هي مطلقة متبعية لا تصلح لان تصير عنه مطلق
 الشخصية فان تعيين المعلول واهتمام العلة بما يابى عنه الفطرة سليمة بل ان كانت علة كانت
 بما هي تشخصه تشككته واشكال لا يتأتى الا من قبل المادة فاذن هي شريكه للسبب
 المفارق **فصل في المكان** اعلم ان الشئ قد يتصور اذ لا يعارض فيجوز
 عن وجوده قبل تحقيق اهتية المكان يتصور اذ لا بالسيكن فيه الجسم ليس فيه شيء وثقل
 منه واليه ثم يتكلم في ان ما هذا شأنه اتي شئ هو فنقول وجوده ضروري وان كان
 راسا وان ثبت البعض وجوده في التوهم لاني الخارج وقتئذ قوة امره الى ان العلة
 يستحيلون وجود شئ لاني مكان ثم ان العلة قد يطلقون المكان ويريدون به
 ما يكون الشئ مستقرا عليه كالارض للسري قد يريدون به الحاوي للشئ كالدرق
 للشرب وبالجملة ما يكون فيه الشئ وان لم يستقر عليه فالسهم النافذ في الهواء في مكان
 عندهم وقد اختلفوا في ما يتبعه اختلاف عظيم لكن الظاهر من كونه بحيث يسع الجسم لا يسع
 معه غيره وكونه بحيث يتقبل الجسم منه واليه احتمالان الاول ان يكون بعدا والثاني ان
 يكون سطحاً اذ غيرهما لا يمكن فيه ذلك ولذلك ردّ بينهما وقال وهو اما اخلا راي الجيد
 اعلم ان القائلين بالبعد قالوا ان بين غايات الانا والحاوي للامر مثلاً البعد ممتدة
 ثابتة تتعاقب عليها الاجسام المصورة في الانا وازعموا ان الفطرة تحكم به ولذلك سموه
 بالبعد الممتد لكنهم اقرقوا فرقتين اصحاب البعد المجرد واصحاب الخلاء فالاولون ينعون
 ان يبقى هذا البعد فارغاً عن الشاغل بل يوجبون ان لا يخفى عن ما في الاعند لحوق
 ما في والا خرون يجوزون كونه حالياً او سطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح
 الظاهر من الجسم الممكن المجزئ اعلم انه لا لم يجز ان يكون المكان امر غير منقسم كانه
 ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلات بما فيها لا ينقسم ولا ان يكون امر منقسم في
 جهة واحدة فقط كالخط مثلاً لا سخار كونه محيطاً بالجسم كطريقه فاما انقسم في الجهات كلها او في

فأشاع المتأمل ليس العلم والمجموع لوجب لغيره القسام وهو المتعارف والمبغض
دون اليك اذ لا امتداد لها بذاتها وباحتياجها لامتدادها لغيره لا امتدادها مساواة
الجزء مع الكل فلا يمنع فيما ليس له عظم امتدادها فاستبان ان امتدادها في الالهي مطلقاً
محال فان قلت لو كان المكان عبارة عن سطح لازم ان لا يكون له اجسام فهو
المحيط بالكل مكان قلت بناء على ان لكل جسم مكاناً ان هذا الحكم الوجه حكمه بان كل
موجود مشار اليه نعم لكل جسم حيز كما سيصح به في الفصل في التخيير اعلم ان التخيير
عندنا قائم بين كون المكان هو سطح اعم من المكان لانه ما به يتأزاج جسم عن غير
في الاشارة فان كان الجسم ذاك المكان كان حيزه مكاناً وان لم يكن كذلك كالفلك
المحدود للجهات اذ ليس فوقه جسم محيط به حتى يكون سطحه الباطن مكاناً فحيزه وضعه الذي
به يتأزاج من سائر الاجسام وعندنا قائم بين البعد موجوداً كان او موجوداً فافضل المكان
وما قال الحق الطوسي في شرح الاشارات ان المكان عندنا قائم بين البعد وغيره التخيير
وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهوم اللغوي وهو القيمة عليه المتكلم كالارض
للسرير والاعجاز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالتخيير الذي لو لم يشغله كان خلاً
كذلك الكون للارواح عندنا الشيخ والجمهور فها واحد هو سطح الباطن من الجسم المحلوي
الما من السطح الظاهر من المحلوي ليس بشيء لان اصحاب الخبر قد صرحوا ان المكان في الفضا
الموجود كونه مشهود به بناء الصحيح وقد قال الشيخ في طبعها الشفاء والقيم منه ان الجسم
اعم من المكان ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان له مكان فحيزه مكاناً اذا عرفت
بها فاعلم ان كل جسم له حيز طبيعي وذلك لاننا لو فرضنا عدم تأثير القوا سراى لو اخل الجسم
بطبيعته ليعني ان يفرض بعد وجوده خائياً عن جميع ما يمكن خلقه عنه من الامور الخارجة
لكان في حيز معين ضرورية انه لا يمكن له وجود جسم لاني حيز ولا يتصور حصوله في جميع الالات
معاً بذلك التخيير اما ان يستعده الجسم لذاته اني لا مداخل في ذاته فيفقد به اداتها

اى خارج عنه لا سبيل الـ الى الثاني لاننا فرضنا عدم القوة السحرية وقد فرضنا انهم
 غائباً عن الامور الخارجية فلما يمكن ان يكون حصول ذلك الحيز مستنداً الى امر خارج
 عنه اذا الامر الخارج سوا ذلك كان قاسراً او فاعلاً ليس له اقتضاء الحيز المعين من دون
 مداخله امر داخل في الجسم وليس في ذلك الامر الداخل السبب او السبب كما يثبت في التحيز
 للجسمية وايضا هي قابلة منصفة وليست متفقتة في ولا الصورة الجسمية لا شتر كما في جميع
 الاجسام فلو كانت متفقتة لزم اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز والى نسبة
 الـ جميع الاجزاء على السواء فكيف يقتضي معنى منها فحين الاول وهو ان يكون
 في ذلك الحيز مستنداً الى امر داخل في ذات الجسم فحق به فاذا انما الحقيقة بطبيعة
 هو المطلوب فيكون ذلك الحيز طبعياً له ولو فرض غرضه عنه دخل وطبيعة عاد الى ذلك الحيز
 باقتضاء طبيعة على اقرب الطرق ومنها كلام من وجه الاول ان تأثير الفاعل لما ان
 يكون من الامور الخارجية المفروض غلوها عنها ام لا على الاول لا يكون عند تخلية مع طبيعة
 موجوداً فضلاً عن ان يكون في حيز وعلى الثاني يجوز ان يكون حصوله في الحيز
 المعين من قبل الفاعل في اجواب ان تخلية الجسم مع طبيعة فاما يتصور وجوده في تلك
 فرض وجوده لو فرض محتمل عن جميع ما لا يكون من ذاته كان في حيز معين باقتضاء
 طبيعة بالجملة تأثير الفاعل في وجوده من جهة فرض وجوده فليس من الامور التي يفرض حاله
 حال وجوده بخلاف حصوله في حيز معين فانه من تلك الامور التي ان تخلية الجسم مع طبيعة
 كان يمكن في الذهن لكنها جاز ان تكون متحدة بحسب الواقع فلا تسمى الاستدلال على ان
 الجسم حيزاً طبعياً على ذلك لتقدير وجوبه ان ملاحظة الجسم مع قطع النظر عن الخارج
 يمكن فيكون في حيز التبع وليس في ذلك الحيز الامر خارج الثالث ان هذا الدليل يجري في
 اجزاء العناصر بالنسبة الى خصوص اجزاء من حيزه فيزم ان يكون حيز الجسم المائي مثلاً
 هذا الحيز مخصوص من مكان الماء مع انه لا يقتضي موضوعاً معنياً منه و اجواب ان اجزاء البسيط

واحد لكل من لا بأس باستناده الى اهلل المختلفة لكونه واحدا بالمعنى العام قافض
فصل في الحركة والسكون اعلم ان الموجودات بعضها بافضل من كل وجه بعضها
 بافضل من وجه وبالقوة من وجه ولا يمكن ان يكون شي بالقوة من جميع الوجوه
 والا لكان في وجوده وفي كونه بالقوة ايضا بالقوة وهو محال ثم من شأن كل في
 قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما متنع الخرج اذ لا قوة عليه يخرج من القوة الى الفعل
 قد يكون دفعة وقد يكون لادفئة اى على سبيل التدرج وكذا ان الزمان يضطر
 في تحديه الى الحركة والتدرج لو خذني حده الزمان والدفعة لو خذني حده
 الا ان الذي لو خذني حده الزمان ليس علينا ان نقول اما الحركة ففى الخرج
 من القوة الى الفعل على سبيل التدرج او لادفئة او ليسر ليسر لو كن جميع ذلك
 يتضمن دورا ولذا عرفت اعلم الاول الحركة اما كمال اول لما هو بالقوة من حيث
 بالقوة وذلك لان الحركة وان شأركت سائر الكالات من حيث اننا اذا وجدت
 صارت بفعل فانهم يسون الفعل كما لاد القوة نقصانا لكن سخاقتنا من حيث ان
 سائر الكالات اذا حصلت صار الشئ بها بالفعل لم يبق لها القوة بذلك الكمال
 فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق اسود بالقوة والمتحرك اذا صار متحركا بالفعل
 فقد بقي بعد بالقوة في الامر الذي هو المقصود بالحركة اعمى الوصول الى المنتهى فهو
 لم يبق من القوة بالكلية ما لم يصل الى المنتهى ففى كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو
 بالقوة واما حق ان تصور الدفئة والادفئة والتدرج وليسر ليسر تصورات اولية
 لا حانة لمس عليها والآن من الزمان سببان لوجود هذا الامر في الواقع لاني التصور
 مجاز ان يعرف الحركة بهذه الاسور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن الزمان
 للذين هما سببا في الامر في الوجود والتعريف الذي عرفناه بالحركة انهي من
 تصورها اذ كل احد يعرف الحركة ولا يعرف ما ذكره اني تعريفها الا بعد نظر فانهم ان الحركة

يطلق على معينين الاول كون الشيء بين المبدء والمنتى بحيث يكون في كل ان
 يفرض بعد المقارفة عن المبدء وقبل الوصول الى المنتى في حد ما فيه الحركة لم يكن
 في هذا الحد قبلة ولا يكون فيه بعده وكونه بهذه الصفة امر واحد في كل ان يفرض
 في زمان الحركة وفي ذلك الزمان ايضا لكن لا على سبيل الانطباق على معنى بالحركة
 التوسيطية وهي في ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى حدود المسافة سائر الثاني
 المبدء من المبدء المسافة الى مفتحا با وهي منطبقة على الزمان وغير قارة بعدم قراره
 منقسمة بانقسام المعنى الاول بفعل نها المعنى باستمراره وسيلانه كما يفعل القطرة انما
 خطا مستقيما وتسلط الجواند دائرة دائمة وتسمى بالحركة الحقيقية والظاهر من كلمات
 المتأخرين ان الحركة بهذا المعنى غير موجودة في الخارج انما وجودها في الذهن فقط
 لان هذا المعنى لا يحصل التبة ما دام المتحرك بين المبدء والمنتى واذا وصل الى المنتى
 فقد بطل وجود الحركة فكيف يكون لها وجود في الخارج نعم يسمي صورتها في الذهن بالسبب
 نسبة المتحرك الى مكانين لان المتحرك اذا وصل الى مكان فقد انطبع صورة
 في الخيال ثم يلحقه صورة اخرى يحصله في مكان آخر فيشعر بالصورتين معا وتخيّل امر
 ممتد واتضح انه لا يلزم من عدم وجود الحركة في ان الوصول ولذا في كل ان يفرض
 في زمان الحركة عدم وجودها مطلقا فيجوز ان تكون موجودة في ذلك الزمان على
 سبيل الانطباق عليه بحيث يكون مجموعها موجودا في مجموعها وان لم تكن موجودة في جزء
 منه او في حده منه فان الوجود مطلقا اعم من الوجود في الآن ولا يلزم من نفى الخاص
 نفى العام واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك اعلم ان السكون
 مقابل للحركة وظاهره لا يصح ان يفرض المقابلة بينهما الا بالعدم والملكة او بالتضاد ولا يصح
 ان يكون بينهما تقابل التضاد ولانه قد علم من تحديد الحركة انها معنى وجودي فلو كان
 مقابلا لها تقابل التضاد كان معنى وجوديا فاما ان يكون كمالا او لا لما هو بالفعل

او كما لا نأني لما هو بالقوة وكلها باطلان لما الاول فلا بد لاجب الشيء بالشيء بان
 يكون له كمال فان حتى يكون السكون كمالاً اولاً واما الثاني فلا بد ليس ايضا من شرط السكون
 ان يكون قد تقدمه الكمال الاول اعني الحركة ولو اوزد ويقا به الكمال فخطا كان القوة
 فالحق السكون بالعدميات فثبت ان التعايل بينهما قابل لعدم والملكة وقد تحقق
 ان الحركة وجودية فالسكون عدمي وليس عدماً محضاً فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة
 وليعلم ان لكل نوع من الحركة سكوناً يقابلها فليكن سكون يقابلها وكذا اللاين وغيره ثم
 ان الحركة تتوقف على امور ستة هي التحرك والحركة واما الحركة واما الحركة واما الحركة
 ومقدار الحركة اعني الزمان وذلك لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وممكنه فلا بد لها
 من علة فاعلة وتخرج فلا بد لها من مسافة او ما يجري مجراها وطلب شيء فلا بد لها من شيء
 مطلوب وتترك شيء فلا بد لها من مبدئ متحرك وكل جسم متحرك فله محرك غير جسمية فلا يجوز
 ان يكون المتحرك هو المحرك لو جمين الاول ان التعايل مطلقاً لا يمكن ان يكون فاعلاً
 والثاني ما بينه بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحرك على الدوام والثاني
 كاذب فان الحركة تبيد من كثير من الاجسام مع بقاء ذاتها فالتقدم مثله وان جسم
 طبعي متحرك دائماً فهو متحرك بصفة زائدة على جسمية الطبيعة اذ لا دخل فيه او خارج عنه ولا يجوز
 ان يكون شيء واحد متحركاً وتحركاً الا ان يحرك بصورة ويتحرك بما دته او يكون محركاً اذا
 اخذ حشيشة ومتحركاً مع شئ آخر كيف ولو يحرك ذاته فاما ان يحرك لا بان يحرك فالحرك
 غير المتحرك اذ بان يتحرك ومعنى التحرك ليس الا ان يوجد في شئ متحرك بالقوة حركة بالفعل
 فليكون حشيشة تخرج شيئاً من القوة الى الفعل بشئ هو بالفعل هو الحركة وذلك محال
 فان الحاشية كيف لا يمكن لغيره حرارة ضرورية انه ان كان حاراً بالفعل ليقبل ان يكون
 حاراً بالقوة حتى يكسب حرارة عن نفسه ولا يكون بالقوة بالفعل معاً علم ان مفهوم الحشيشة
 حاشية متضادان اذ لا يرباب انها متقابلان وليس احدهما عدلاً لاخرهما اما متضادان

او متضادان والاوان باطل ان ليس يلزم من لفظ السواد لفظ المنفى فحينئذ
 واما اذا ما جاهدت ان كمانى الحركة المستديرة الساتة فان كل نقطة مفروضة في الجسم
 المستدير يكون مبدءا للحركة ونشأ لها ايضا فان الحركة منها هي الحركة المحيطة وقد يتبادر
 فخذ تضادان بالذات وبالعرض كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى
 البرودة وقد تضادان بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فذات كل منهما
 نقطة وليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما
 القرب من المحيط والاخر البعد عنه فذا هو الكلام في المتحرك والمحرك ومانه الحركة وما
 اليه الحركة واما مقدار الحركة اعني الزمان فنسج الكلام في ان شاء الله تعالى واما في
 الحركة اعني ما يقع فيه الحركة فقد بينه بقوله ثم الحركة باعتبار مقوله تقع فيها الحركة على الرتبة
 التحليم اعلم ان المراد من قولنا ان مقوله كذا يقع فيها الحركة ان الجوهري اعني الجسم يتحرك
 من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى
 فرد آخر لا ان المقولة موضوع حقيقى للحركة فليس التسود وسوادا يستبدل به اشتدادا والتمدد
 في سواده فان السواد الاول ان زال عند الاشتداد فقد بطل الموضوع والموصوف
 يجب ان يكون موجودا مع الصفة وان لم يزل بل بقى ثابت الذات فليس بسيال بل
 هو ثابت الذات ليعرض له الزيادة وتصيل به فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة
 لا السواد فاشتداد السواد ليس بسيال بل اشتداد الموضوع في السواد وسيالته هي الحركة
 لا السواد المستندة حركة في الكم كالنمو والذبول اعلم ان الحركة الكمية على نحوين الاول
 ان يزداد مقدار الجسم بالنظام ثم او ينقص بالفصل شيء ونهذه قد تسمى بالنمو والذبول
 اما النمو فوازياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بانضمام اليه ويدخله في جميع انظاره
 طبيعية والذبول انقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينقص عنه في جميع
 على نسبة طبعية وتجد شذوان ازدياد مقدار الجسم بالنظام صير آخر ما بان يكون النظام المتنا

موجبا للاتصال الحقيقي مع الجسم الاول فقد لطل الموضوع وان لم يكن موجبا له والجسم
 الاول على حاله لم يزد مقداره اصلا وغاية انقصه عنه ما قال العلامة القدسي في شرح
 التجربة بان النمو ليس من ما يقابلها من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة تنوزر على
 واحد بعينه فان الجسم انما من مبدؤته الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل شخصه
 بالضمام فيضم اليه ذلك الجسم الذابل من مبدؤته الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل بشخصه
 فانه نقص منه فان زيد ان الطفل هو بعينه زيد ان الشاب ان عظم جثته وكذا زيد ان الشاب هو
 بعينه زيد ان الشيخ هو ان نقصت جثته وذلك لان العظم والصغر ليسا من الشخصات كذا لا
 والنزال والنشأ ان يزداد مقدار الجسم بالضمام شي او ينقص بل الاتصال شي فذهب
 المتخلف والكثايف الحقيقيان اما المتخلف الحقيقي فهو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير
 ان يضم اليه ام والكثايف عبارة عن انقاص مقدار الجسم من غير ان يفصل عنه
 جبر وقد يطلق المتخلف على الانقاش والكثايف على الاندراج وهذا ان من مقتضى الحركة
 في الوضع وقد يطلق ان على رقة القوام وغلظه وهو من الكيف وليست على إمكان
 المتخلف والكثايف الحقيقيين بان الجسم مركب من الهوى والمصورة والهوى لا مقدار لها في
 حدودها فهي قابلة للمقادير المختلفة فيجوز ان تقبل المقدار الصغير والكبير وان ينقلب من حال
 الى آخر وعلى وقوعها بان القارورة الحقيقة الراس اذا كتبت على الماء لا يد عليها الماء
 واذا صحت مصفا قويا وسد اسها ثم كتبت عليها عليها الماء وما ذك الدخول الى الان
 اخرج منها بعض الهواء وحدث في الهواء الباقي تخللها حكمه بحيث شغل مكان الخارج
 البقية ثم اذا وجد ذلك الهواء جبا يمكن صعوده الى مكان الهواء الذي خرج صفر حجمه عاد
 لطبيعته لمقداره الذي كان قبل المص قد غل فيه الماء ضرورة اتناع التخلل والضم
 ان الآنية اذا ملئت بمارد سدا سدا غليت فعند الغليان ينصعد الآنية وما ذلك
 الا لان الدنيا ان يفيد تخللها في المار وازداد في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصعد واعلم

ان تبديل المكان في النمو والذبول والتخلخل والتكاثف ليس ببناء لكونها حركات
 في الكم فمناك تبدلان تبديل كم وهي الحركة الكمية وتبديل ايين وهي الحركة الانية وحركة
 في الكيف كتشغل الماد بمرور مع بقا صورته وهذه الحركة تسمى احتمالة واعلم ان الحركة
 تقع في سائر انواع الكيف سوى الاشكال اذ لا ريب ان في المملكة واحمال كمالا
 لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة سواء كان الموضوع نفسا او بدنا او هاسما ولا يضر تبديل
 الموضوع شخصا في الصلابة ومثلا اذ الواجب بقا نوع الموضوع دون شخصه واللا
 لم تحقق الحركة في النمو والذبول واما الاشكال فيشبه ان يكون الانتقال فيها دفعة
 بعد الاستحالات كما في الصور الجوهريّة وحركة في الاين اعلم ان الحركة الانية عبارة
 عن تبديل الايون ولكن تبديلا لازما لتبديل الالكنة ولذا اكتفى المصنّف بذكر الملمز وتقل
 وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان على سبيل التدرّج وهذه الحركة تسمى نقلة
 وحركة في الوضع وهي ان يكون الجسم المتحرك حركة على الاستدارة فان كل واحد
 من اجزائه يباين اى ينفارق اجزاء مكانه وكله يلزم مكانه فقد اختلف نسبة
 اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدرّج اعلم ان كل متبديل وضع من غير ان ينفارق
 بكليته المكان او يحيز بل بان يتبدل نسبة اجزاء مكانه او حيزه فهو متحرك في الوضع
 لان مكانه او حيزه لم يتبدل بل تبدل وضعه في مكانه او حيزه وذلك كحركة الفلك الاعلى
 الذي ليس في مكان وحركة سائر الافلاك فانها لا تفارق اما كنهها بل انما يتغير
 نسبة اجزائها الى اجزائها كنهها وليعلم ان الجواهر لا يقع فيه حركة بل يفسد دفعة ويحدث
 دفعة وذلك لان الجوهر لا يقبل الاشتداد والتقص لان ان لغيره حين الاشتداد
 والتقص فالتغير انما هو في العارض لا فيه فيكون هذا استحالته لا كونها وان لم يبق فقد
 بطل الموضوع وكذا في كل ان يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويطل الاول
 فيكون بين جوهر وجوهر مكان لا نوع غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات الامكنة

ذلك فالصورة الجوهرية متقبل دفعة وتحدث دفعة وأما المقولات الباقية فانما
 يقع فيها الحركة بالعرض لان المضاعف لا يكون فيه حركة بالذات بل يكون الحركة في
 معدن الاضافة اولاً وبالذات وفي الاضافة ثانياً وبالعرض فالسحابة لما كانت
 تقبل الاشدة والاضعف بالذات كان الاسخن قابلاً لها بالعرض وأما مقولة مني شبيه
 ان يكون الانتقال من منى الى منى اخرى دفعة لان الانتقال من شهر الى شهر ينتقل
 الى سنة ومن منى الى يوم يكون دفعة فلا يكون فيها حركة الا بالعرض وأما مقولة المجرة فعلى الخ
 انى الى هذه الغاية لم يتحققوا والذي يقال ان هذه المقولة ميل على نسبة الجسم
 الى ما يشمله ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو
 في السطح المحاوى فلا يكون فيها على ما ظن حركة اولاً وبالذات وأما مقولة ان يفعل ان
 يفعل فليس فيها حركة لانه لا بد في الحركة من اية مقولة كانت ان تصيف المتحرك في
 زمان بالحركة وفي كل ان يعرض من ذلك الزمان لفرد من تلك المقولة ولا يمكن لك
 في ما تين المقولتين ضرورة ان كلاهما تدريجي الوجه فكيف يحصل فرد منها في الآن
 لان التدريجي لا يوجد الا في الزمان وهما مباحث الاول اعلم انه قد سبق ان الحركة
 تتعلق بامور ستة فثلاثة منها اعني ماسنه وما اليه وما فيه بمنزلة الذي يتخلف بالحركة
 باختلافها وثلاثة منها اعني المتحرك والمتحرك الزمان بمنزلة العرضي لا يتخلف ماهيتها باختلافها
 فاذا اتخذ المبدء والنسبة وما فيه بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
 والزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
 فالحركة الصاعدة للنار طبعاً وللجهر متفقان في الماهية وجواز وجود فردين من ماهية
 واحدة في زمانين ظاهر اذا اختلف المبدء والنسبة في نوعاً وان كان ما فيه واحداً
 بالنوع بل بالشخص وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والنسبة في نوعاً بل
 شخصاً وأما واحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة المبدء والنسبة سوى المتحرك لان

ما فيه معنى وحدة الشخصية بل يتم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس لذا يحتمل بوحدة
 الموضوع والزمان المسافة وما يجري مجراها واما وحدة المحرك فلا عبرة لها في كون الحركة
 واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطع حركته وهذه الحركة
 الصادرة عنها واحدة بالوحدة الشخصية مستقلة اتصال المسافة ولا تتميز في تكامل الحركة
 يوجب التثنية فيها غير ما توهم من استناد بعضها الى محرك البعض الى محرك آخر وليس يخرج
 فيها بالفعل كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وتهيئة و
 ذلك لا يجل حدتها الشخصية واما وحدتها الشخصية فلا تكون الا بالوحدة ما فيه حجباً
 فالحركات الالائية كلها متحدة في الجنس العاك وكذا الكمية والكيفية والحركة في الكم وكيف
 والوضع والالين اجناس مختلفة وحركة النور والذبول والتخلل والنكاح جنس واحد
 والمعتبر به الاتحاد في الجنس العاك المنجث الثاني اعلم ان الحركات المختلفة لا يجتمع
 لاتحاد مبناها لانها قد يجتمع وان اشنع ذلك الاجتماع في شئ منها فليس لطبيعة تلك الحركات
 بل لامر خارج عنها واما الحركات المتحدة بالجنس كالسود والبيض لواقعين في الكيف
 والنور والذبول المندرجين تحت الكم فقد تكون متضادة ولا بد من ان يكون التضا
 في احد الامور التي تتعلق بها الحركة ولا يجوز ان يكون ذلك لاجل المتحرك لانه مبهم
 ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد فيه بالعرض فقد يكون متضاداً مع تامل
 حركتين كحركة احمار والبارد الى اسفل ولباتان الحركتان متحدتان بالنوع واخلتاهما
 في ان احدهما عرضي والاخر ذاتي لا يجعلهما مختلفتين لاجل المحرك بهذا الوجه ولا لاجل
 الزمان او لالتضاد في الزمان ايض الزمان من عوارض الحركة فالتضاد فيه لو كان
 لم يورث التضاد في طبيعة الحركة ولا لاجل ما فيه فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقاً والحركات
 متضادة فان المسافة في السقوط هي بعينها المسافة في الصعود وكذا الطريق من السيل
 الى السوا يمكن ان يكون هو بعينه الطريق من السواد الى البياض فلم يمتد الى الامانة

وما إليه وتصاد بهما معا لوجب تصاد الحركات فالحركات المتصادمة هي التي تتقابل
 اطرافها وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها متقابلة بالتصاد وتشتق
 والثاني ان لا تتقابل في ما هيتهما بل يعرض لهما التقابل اما من جهة الحركة بان
 يكون احد الطرفين عرض له انه مبدا الحركة الواحدة والآخر عرض له انه منتهى تلك
 الحركة ومن جهة الامور الخارجة عن الحركة بان يكون احد طرفي المسافة المتصلة بين المبدأ
 والارض عرض له انه قريب من السماء والآخر عرض له انه بعيد عنه المبحث الثالث
 اعلم انه يعرض للحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف فتسمى باعتبار الشدة سرعة باعتبار
 الضعف بطء او بسرعة كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك
 آخر في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المتساوي او الاقصو والبطء
 كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في الزمان الاطول
 او المسافة الاقصو في الزمان المتساوي او الاطول فليستا فصلين للحركة فان الحركة الواحدة
 تكون سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى فهما عارضان للحركة لا تختلف
 ماهية الحركة بسبب اختلافها وايضا فاما بلان للماشدة او لنقص الفصول لا يقيسها
 ثم سبب البطء اما المعاقبة الخارجية كغلق قوام ما يتحرك فيه او الداخلية كغلق جسم
 السكت كما يلحقه قوم والازم ان يقع الاحساس بشي من الحركات كحركة الفلك الاظم الاشوية
 بسكنات عدو زيادة حركة الفلك الاظم على تلك الحركات فتكون قليلة مغيرة بسكنات تزيد عليها
 الف مرة وليس لك تعلم ان الحركة ما ذاتية ان الاستبدال لا اتغال قائما بيا وصف بالحركة حقيقة
 كحركة الخيثة او غصية ان الاستبدال لا اتغال قائما بغيره وبسبب اجل علاقة له بحركة جالس
 اسفينة وحركة الذاتية الطبيعية او قسرية او اوتيلان لقوة الحركة للجسم اما ان يكون مستفاد من خارج
 كما في صعود الحجر او لا يكون مستفاد من خارج فان لم يكن مستفاد من خارج
 فاما ان يكون لها شعور وارادة او لا يكون فان كان لها شعور وتكون الحركة واقعة

بالارادة فهي الحركة الارادية والمبدء المحرك في الحركة الارادية هي النفس الساعرة
الحركة بالارادة وهي قد تكون على وتيرة واحدة كحركات الافلاك وقد تكون على طرائق
مختلفة كحركات الحيوانات فان لم يكن لها شعور او كان لكن الحركة لا تكون واقعة
بالارادة فهي الحركة الطبيعية والمبدء المحرك في الحركة الطبيعية الجسم عند مقارنته حالة
غير طبيعية لتدو الطبيعية الجسم الى الحالة الطبيعية بالانتقال عنها مثلاً اذا حصل الماء في
مكان الهواء فطبيعة يقتضي العود الى الحالة الطبيعية وهي حصوله في مكانه بالحركة
او لو كان في مكانه الطبيعي لم يكن مقتضياً للحركة واذا حصل الجسم الى الحالة الطبيعية لقيف
فلا طبيعة ليست علة للحركة بنفسها لكونها ثابتة والثابت لا يكون مقتضياً
لغير الثابت بالذات بل لابد من مقارنته امر آخر غير طبيعي وبهذا يظهر ان الحركة الطبيعية
لا تكون دورية اذا المطلوب بالطبع فيها الوصول الى الحالة الطبيعية فهي تستدعي الهز
عن حالة منافرة لطلب لئلا تلبث الحركة الدورية ليت كل ذلك نقطة تفرض ان يكون
مطلوبه تكون محروبة عنها ولا يمكن ان يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع ثم الحركة
الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كما في حركة العجور والناز قد تكون على جهات مختلفة
كما في العجور والناز ان الحركة الطبيعية لا تكون الا واحدة او بالغة فانها هي في البسط
العنصرية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية وهي مستندة الى قوة
في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي وتلك القوة ثبتت فيه مدة الى ان يطلبها
مصاصات متصل عليه مما يماسه وينخرق به وكلما تضعف بذلك تستولي الطبيعة وتعيد الجسم
بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي ثم الحركة القسرية قد يكون خارجة عن الطبيعة فمثل
تخرىب العجور على الارض وقد تكون مضافة للذي بالطبع كتحريك العجور الى فوق
وتحسين الماء وحركات المكانية منها قد تكون بالدفق وقد تكون بالهذب فاما كل
فهو بالحركة العرضية اشبه التدوير القسري مركب من دفع وجذب والدفع جبره بالكون

عن سبعين خارجين ودر باطن من سيل طبعي مع وضع او جذب قسري ودر الحركة
بالعرض ان لا يمتشي الشئ مفارقة كين او وضع او كم او كيف بل عرض لشيء آخر
وهذا الشئ مفاسل لذلك الشئ مفارقة لازمة ثم ان هذا المتحرك اما قابل للحركة
بسبب كونه ذا وضع او كونه في مكان او لا اما الاول فنشأ له في الاين المنقول
في الصندوق والفاصل في السفينة المتحركة وفي الوضع كما اذا توهمنا كرة في كرة و
قد انصقت بساير او غير انصقت الكرة الخارجية وتغير نسبة اجزائها الى اجزاء المحيط
طبا بالذات بتغير نسبة اجزاء الكرة الداخلة بالنسبة الى اجزاء الكرة المحيطة بالخارجة
وان اعتبر وضع اجزاء الداخلة بالنسبة الى محيطها المماسية لاجزائها فلا يكون الداخلة
قد تبدل وضعها واما الثاني فنشأ له ان يكون هذا المقارن غير مجسم بل صورته في
سبيل لاه او عرضا في الجسم فيصير السبب الجسم جنة تتحقق بها الاشارة الواقعة الى ذاته
فاذا تحرك الجسم حصل في مكان آخر تبدلت الاشارة الى ذلك المكان بالعرض
واذا فرغ الجسم من بحث الحركة شرع في بحث الزمان الذي هو من عوارض الجسم
فقال فصل في الزمان اعلم انهم اختلفوا في الزمان كاختلافهم في المكان فمنهم من
وجوده را ساهما منه ان الزمان ينقسم الى ماضٍ ومستقبل وكلما هما متحدان في الحاضر
ليس بزمان الا لكان بعض منه مقدما وبعض آخر متاخرا فلم يكن حاضرا وعبارة
اخرى لو كان الزمان موجودا لكان الحاضر موجودا والماضي لم يكن الزمان موجودا وصلا
لان الزمان ينقسم في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر
واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضٍ ولا مستقبل مع ان المفروض وجود الزمان وجود الزمان
الحاضر محال لانه اما ان يكون منشأ او غير منشئ والاول باطل لانه اما ان يكون
قائما وهو محال بالبداهة او غير قائم فيكون بعض اجزاء الحاضر منفصلا فلا يكون ماضيا
حاضرا حاضرا وعلى الثاني يجري الكلام في ما تجوز لنا في الذي سيخبر به في الثاني

والراجع الى ما لانهاية له فيلزم تركب الزمان من اقسام متناهية وهو متطبق على
الحركة وهي على الساقفة فيلزم تركب الجسم من اجزاء غير متجزئة والتجواب انه ان
يكون الماضي والمستقبل معدومين انما معدومان مطلقاً فهو باطل وان اريد انهما معدومان
في الآن فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الزمان موجوداً اذ الوجود مطلقاً وعمم الوجود
في الآن في الزمان فما موجودان في نفس الامر وان لم يكونا موجودين في الآن
او الزمان لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وتتم من اجل الوجود في التوهم في
التجارب لانه لو كان موجوداً فاما ان يكون موجوداً في الآن او في الزمان في كلاهما محال
والجواب ان الوجود لم يحصل في الآن ليس للزمان الا في التوهم اما الوجود لم يطق
المقابل للمعدم المطلق فثبت له في الاعيان لا يصدق انه ليس بين طرفي الساقفة
مقدار امكان الحركة على حد السعة ولا خفا في كذبه واذا كان هذا السلب كافياً
صدق مقابله وهو ان الامكان المذكور موجود في الاعيان لا يكفي في صدق هذا
الاجاب وجود الامكان المذكور وبما لانه ان لم يتوهم احد كان هذا الصدق حاصله
وجود الزمان يشبه ان يكون ضعف انحاء الوجودات وبما لانه ان اريد نفي وجوده فني
وجوده على سبيل التحصيل كان ذلك تها لانه ليس بالثبوت وجود ذلك في الاعيان بل الوجود
وان اريد نفي الوجود يعني مطلقاً كان باطلاً وقولهم ان الزمان لو كان موجوداً لكان
موجوداً في آن او في زمان مما لا ينبغي ان يفتت اليه فان الزمان موجود لاني آن لاني
زمان لا لا متي بل هو موجود مطلقاً فان نقيضه ليس موجوداً هو انه موجود لانه موجود
في آن وزمان لا يلزم من نفي انحاء نفي اعمام بل نفي الامكان غير موجود الا كان موجوداً
في مكان او في حد مكان وليس يجب من عدم كون المكان موجوداً في مكان او في حد
مكان ان لا يكون المكان في نفسه موجوداً بل المكان في نفسه موجود فمن الاشياء
ما ليس بوجوده في مكانها ليس مع وجوده في زمان المكان من القسم الاول والزمان

من القسم الثاني ومن اجل له وجود في الاعيان منهم من قال انه ليس مراد احد
 بل امور عارضة اخبرت لان منسب اليها امور اخرى باحصل محال يكون الاولي
 اوقاتا لاخرى والزمان هو مجموع اوقات كمنصور زيد مع طلوع الشمس وتقصير الزمان
 انما يعرف بمعرفة الاوقات وليس الوقت الا ما يوجب الموت وهو ان عين مبدع عاقل
 يعرض فيقول مثلاً يكون كذا بعد يومين معناه انه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوع عين
 فيكون الوقت طلوع الشمس ولو جعل ببله قدوم زيد ليصلح صلوح طلوع الشمس الا ان طلوع
 الشمس لما كان اعم واعرف اختير ذلك ما يجري مجرا للثبوت ولو كان قدوم زيد
 معلوماً معروفاً وطلوع الشمس غير معروف ليقدر الطلوع بالقدوم فالزمان عند فهم جملة هو
 هي اوقات متوقفة وسنهم من توهم انه جوهر مجرد واجب لذاته زعمائمه ان عدمه متشع لذاته
 وكل ما يتشع عدمه فهو واجب لذاته ولم نفهم ان الواجب ما يتشع عدمه مطلقاً وبهنا ليس
 كلك بل المتشع عدمه قبل وجوده وبعده وجوده والمفروض انه لا يوجد زمان اصلاً فلا يلزم
 محال فمنهم من قال انه الفلك الاعظم لان الزمان محيط بالكل والفلك محيط بالكل وهو
 استدلال بن جوهرين في الشكل الثاني ولو استدلل بالشكل الثالث بان
 كل شئ في الزمان في كل شئ في الفلك فينتج ان بعض ما في الزمان موجود في الفلك
 مع ان الكبيرى كاذبة فان الفلك شئ وليس في الفلك ذهب بعض الى انه حركة
 الفلك الاعظم والبعض الى انه نفس الحركة واحتج ان الحركة ليس ما لان قد يكون حركة
 اسرع من حركة وحركة البطاس من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان البطاس
 بل اقصر اطول ويصح المعية في الحركات دون الازمنة وحركتان مختلفتان توجدان
 في زمان واحد فان قيل الحركة منسوبة الى ماضية ومستقبله وبها الانقسام مخض لان
 يقال كثير اما ليس بزمان تصيف بالمضى والمستقبل لانقسام اليها لذاته لا يكون
 الا لزمان والحركة ليس لقاسما اليها لذاته وذهب المشافون الى انه كم متصل غير قار

مقدر الحركة كما استدلل على الخلف بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار
 معين من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى البطاكنها وتفقفا في الاخذ والترك
 وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من سافة السريعة السابقة قاطعة لمسافة اكثر منها ولا يكبر
 فيه ان يقطع البطيئة مسافة السريعة ويقطع السريعة مسافة البطيئة في شطر منه من دون
 استيعابه واذا كان لك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان يسع قطع مسافة
 معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها بطرئين معينين اعلم ان المراد من الامكان
 ههنا ليس معناه الحقيقي بل المراد منه امر يقع فيه الحركات وهذا الامكان ليس نفس الحركة
 ولا سرعتها او بطؤها ولا المسافة او مقدارها ولا المتحرك او مقداره اذ هو امر واحد اتفقت
 فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة
 بمحركات متباينة فهو غير لئله الامور ثم انه قابل للزيادة والنقصان اذ يقع
 انصاف الحركات في نصفه والثلاثا في ثلثه وهكذا وغير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معاً
 بل الاجزاء المفروضة فيه غير مجتمعة اذ لو اجتمعت اجزائه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة
 فيه فههنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان واذا ثبت انه قابل للانقسام
 الى الاجزاء فهو اما مقدار او مقدار فان كان مقدراً ثبت المطلوب ان كان مقدراً
 فذلك المقدار هو المتع الذي كلما ساف فيه وهو اما ان يكون مقدراً للمسافة او للمتحرك
 لكنه مقدراً للمسافة والا لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا المقدار
 ايضا لكن الامر ليس كذلك ولا جائز ان يكون مقدراً للمتحرك ايضا والا لكان المتحرك
 الاكبر اعظم في هذا المقدار مع ان ليس كذلك فهو اذن مقدار للحركة لانه قد ثبت انه مقدار
 وليس مقدار للجسم فلا بد ان يكون مقدراً لهيئته فيه وحينه لا يخلو اما ان يكون مقدراً
 لهيئته قارة من هيئات الجسم ومقدراً لهيئته غير قارة لا يسيل الى الاول لان الزمان
 غير قار وما لا يكون قاراً لا يكون مقدراً لهيئته قارة اذ يسيل فمراد شئ بمعنى كونه محتملاً

بدون قرار مقداره فهو مقدار اميئة غير قارة وكل هياة غير قارة سوى الزمان
 في الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب فلا يلزم كون الزمان حركة ولا كونه
 مقدارا لنفسه كما ظن اعلم ان الحركة وان كانت منقسمة الى مقدمة ومأخرة باعتبار
 المسافة المتقدمة والمأخرة لكن التقدم والتأخر الذين للحركة معانيهما ان التقدم
 والتأخر لا يتحققان لطايب المسافة او يجوز في المسافة ان يصير التقدم منها متأخرا
 وبالعكس ولا يجوز ذلك في الحركة فللتقدم والتأخر الذين في الحركة خاصية ليس لهما
 اذ كانتا في المسافة فالحركة يلحقها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر وهما
 مقدار اليعرباز مقدار المسافة والزمان مقدار الحركة مادامت متصلة وعدوا اذا انفصلت
 الى مقدمة ومأخرة بسبب انقسام المسافة لا بانقسام الزمان ثم ان الزمان الذي
 بذاته مقدار التقدم والتأخر الذين لا يجامع التقدم مع التأخر بخلاف سائر احوال التقدم
 والتأخر فانه يجوز فيها اجتماع اقبل مع البعد فمذه القبلية والبعدية تكون بالذات
 في الزمان وفي سائر الاشياء بواسطة فمطابق منها جزءا منه هو قبل ليقال انه قبل
 ومطابق منها جزءا منه هو بعد ليقال انه بعد ولا يكون هذه الاشياء الا ذوات التغير لان
 لا التغير فيه فلا فاست فيه ولا لاحق وهذه الشئ لا يكون التقدم والتأخر فيه لاجل ثبوت
 آخر والامكن قبل وبعد لذاته بل بواسطة الغير فيكون ذلك الغير هو الزمان فظهر ان
 المقدار المذكور هو بعينه الشئ الذي هو بذاته منقسم الى اقبل والبعد والاضافة
 بل ان الزمان يلزم منه هذه الاضافة بذاته ويلزم باقي الاشياء بسبب الزمان وتحويل
 في الزمان ان يصير قبل بعدا ومع بخلاف سائر الاشياء فانه لا تحويل فيها ذلك فان
 تلك الاشياء مارة توجد وهو قبل ومارة توجد وهو مع ومارة توجد وهو بعد وهي تلك
 الاشياء فالحركة والقبلية والبعدية بالذات جميعا يسمى بالزمان واذا ثبت اتصال الزمان
 وكونه مقدارا للحركة فله لامحالة فصل متوهم وهو الذي يسمى بالآن ومحصل ما قال الشيخ

في طبيعيات الشفاء في بيانه ان هذا الامر المتوهم الفاصل المسمى بالآن ليس موجوداً
 بالفعل الثبته والا ليقطع اتصال الزمان بل وجوده انما هو على ان يتوهمه الوجهان
 في المستقيم الاستداد وهذا الماهل لا يكون موجوداً بالفعل في المستقيم الاستداد والآن
 هناك وصلات غير متناهية بل انما يكون لقطع الزمان ضرباً من القطع وجمال ان لقطع
 اتصال الزمان فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجوداً بالقياس الى نفسه بل بالقوة
 القريبة من الفعل وهو ان الزمان يتجسماً ان يفرض فيه الآن دائماً اما بفرض فاضر
 او بموافاة الحركة حدثاً مشتركاً غير منقسم كبدر طلوع او غروب او غير ذلك وليس ذلك
 في الحقيقة احداث فصل في ذات الزمان بل في نسبة الى الحركات كالفصل
 اجزاء الجسم بموازاة او مماسية او فرض فارض وهذا الآن اذا حصل بهذه النسبة فمفسر
 عنه الا في جميع زمان بعده وهذا هو الآن المحفوف بالماضي والمستقبل وقد يتوهم
 ان اخرى على صفة اخرى فكما ان طرف المتحرك كنقطة ما يرمي بسيلانه وحركته خطاً
 ثم يفرض في ذلك الخط نقطة لا الفاعلة الراسمه اياً بل المتوهمه فيه واصلتين
 اجزائه ككيفية ان يكون في الزمان في الحركة بمعنى القطع امر ككيفية كالنقطة
 الداخلة في الخط التي لم تفعل وذلك انه يتوهم منقطع وحد من المسافة والزمان فالمنقطع
 يفعل نقلة متصلة على مسافة متصلة وزمان متصل وكان المنقطع هو طرف غير منقسم
 فعال بسيلانه اتصالاً ويطالبه نقطة من المسافة وآن من الزمان فيكون معه
 من الزمان الآن ومن القطع الحركة التوسطية من المسافة نقطة او ما يقوم مقامها
 كما ان كلاماً من هذه النهاية كك المنقطع ايضا نهاية لنفسه من حيث انه متصل كانه شيء
 مستند من المبدء الى المنتهى وذاته الموجودة حد ونهاية لنفسه من حيث انه متصل الى
 الحد واستداليه ونقول ايضا ان الزمان مبدء لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان
 اية كان عد قبل وجوده قليلة لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية

زمانية بيانه ان بعض الاشياء يكون قبل بعض سميت لا يجتمع اقبل مع البعد وجوداً
 وليس معروض هذه النسخ من القبلية والبعدية بالذات نفس فذات الحوادث لان ذات
 المتقدم قد توجد مع الذات المتأخر فنتقي عنهما وصف القبلية والبعدية ولا نفس لعدم
 للمتأخر لان لعدم كما كان قبل لصح ان يكون بعد ولا نفس لفاعله لانه يكون قبل
 وبعد مع فاذن هناك شئ آخر اجزاؤها بانفسها معروفة للقبلية والبعدية بالذات
 لا استحالة التسلسل ويجب ان يكون هذا الامر مستصلاً في حدوده اذ لو فرض متحرك لقطع
 مسافة يكون بين ابتداء حركتها وانتهائها قبلات وبعديات متصرة ومتجددة مطابقة
 لاجزاء المسافة والحركة فاستبان ان هذه القبلات والبعديات متصلة اتصال
 المسافة والحركة وشمل هذا المتصل لا يكون مولفاً من اجزاء لا تتجزى فثبت ان معروض
 القبلية والبعدية اللتين لا يجامع احد لهما الاخرى امر متجدد متصم على الاتصال
 بحيث يستحيل الفكك التجرد والضم عنه وجزء منه قبل لذاته وجزء آخر بعد لذاته
 وهو المعنى بالزمان بعد تمديد ذلك نقول لو كان الزمان حادثاً لوجوده بداية لكان
 عدمه قبل وجوده قبلية لا يجتمع اقبل مع البعد فيكون قبل الزمان زمان او مثل هذه
 القبلية زمانية فيكون عدمه في زمان سابق على وجوده فيلزم ان يكون وجوده على
 ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فكون بعد الزمان
 زمان او مثل هذه البعدية زمانية فيكون عدمه في زمان لاحق فيلزم اجتماع عدمه
 مع وجوده فظهر انه يلزم من فرض وجود الزمان بعد العدم او قبله وجوده حال عدمه
 وهو محال ولا يلزم منه كونه واجب الوجود لان الواجب ما يتنوع عدمه مطاقاً والزمان
 انما يتنوع عدمه قبل وجوده او بعد وجوده اما عدمه مطلقاً فليس بممتنع واما تنوع النقص لا يتلزم
 امتناع العام واعلم انه قال الامام الرازي لا فرق بين تقدم عدم احداث على
 وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فيلزم من بينكم ان يكون الزمان

زمان فان قيل ان الزمان متفصل لذاته حقيقة لذاتهها فيقتضي ان يكون بعض
 اجزائها قبل بعض وسائر الاشياء ليست كذلك فلا تكون قبل وبعد لذاتها ليقال
 ان اجزاء الزمان اما مساوية في الماهية او مختلفة على الاول استحال ان يكون
 بعضها متقدماً لذاته وبعضها متاخراً لذاته وعلى الثاني لا يكون الزمان متصلاً
 واحداً بل مشتملاً على اجزاء بالفعل والاضا لما جاز وجود قبليته وبعديته لا توجد
 في خبرين من الزمان من غير زمان لغيرها فلم لا يجوز كون العدم قبل وجود
 الحادث من غير زمان لغيرها واجاب عنه المحقق الطوسي بان الزمان ليس
 ماهية غير اتصال الانقضاء والتجرد وذلك الاتصال لا تجزى الا في الوهم فليس
 اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجربة ثم اذا فرض له اجزاءاً متقدماً للتأخر
 ليسا بعارضين لغير زمان للاجزاء ولا يصير الاجزاء سبباً متقدماً ومتأخراً بل تصورات
 الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان سبباً لتقدم وتأخر الاجزاء المفروضة
 لعدم الاستقرار لاشي آخر وهذا معنى الحق التقدم والتأخر الذي يمين له واما ما له
 حقيقة غير عدم الاستقرار وليقارن بعدم الاستقرار كما ذكره وغيره فاما يصير
 متقدماً ومتأخراً بتصور عرضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته
 وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وس لم ننتج الى ان نقول اليوم حسن
 عن س لان نفس مفهوم ما يشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود محتجبان
 الى اقتران معنى التقدم باحدهما يصير متقدماً واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان
 غير المعية بالزمان عنى معية شيئين لقيان في زمان واحد لان الاول الحقيقي نسبة
 واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى الحقيقي نسبة
 شيئين مشتركين في منسب لشيء واحد بالعدد فهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول
 الى زمان لغير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولهذا زيادة لمنه في قدره

في شرح الهدية السعيدية الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول

فصل في اثبات كون الفلك مستديراً وبياناً ان ثلثها جبتين لا متبدلان

احدهما فوق والاخرى تحت اجمعه طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشياء وهي

وان كانت فعل المشير فهي تخيل الامتداد وانفسه كمنها تطلق على الامتداد الموهوم

الاخذ من المشير الى الشار اليه اجمعات ان كانت غير متناهية لان اجمعات اطراف

الامتدادات اطرافها غير متناهية لا تنحصر في عدد لكن المشهور ان اجمعات است اما باعتبار

جهات الانسان من فاسته جيبية وظهره وظهره واما باعتبار ان ابعاد اجمعت ثلثة وكل بعد

طرفان فكل جسم است جهات انسان منها طرف الامتداد الطولي ويسميها الانسان

باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق ولتحت والفوق يائي راسه بسبب الطبع وتحت

يائي قدمه بسبب الطبع وانسان منها طرف الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامة

باليمين والشمال واليمين يائي اقوى جانبه بسبب الاغلب الشمال يائي اقله وانسان

طرف الامتداد العمقي ويسميها باعتبار سخن قامته قدما وخلفا والقدام يائي وجهه

والخلف يائي اقله وانسان الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها يائي ظهره والسفل يائي

بطنها والقدام يائي راسها والخلف يائي ذنبها وهكذا يستعمل غيره اجمعات في سائر الاجسام

وان لم يكن لها اجزاء متمايزة كالفلك ثم اجمعات است تنقسم الى ما يتبدل بالعرض

وهو اليمين والشمال والقدام والخلف وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلاً يكون المشرق

قدماه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يصير كان

قدماه خافه وما كان يمينه شماله وتنقسم لا يتبدل وهو الفوق وتحت فانها لا يتبدلان

لار القاع ثم اذا صار منكوساً لا يصير يائي راسه فوقاً يائي قدمه تحتاً بل هذا راسه

من تحت وقدمه من فوق والفوق وتحت سجالتهما والمراد من اعتبار الراس القدم

بالطبع فلو فرض قيام شخصين على طرفي قطر من الارض لا يكون الطرف الاخر من قطرها

ما إلى القدم بالطبع وتفضيله ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة
 الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليس هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر
 مهما والا كان قدم الشخص الآخر لو فرض حيث راس الشخص الاول على النسبة
 الطبيعية وليس لك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يجاذي راسه كنسبة قدم الشخص
 الآخر اليه فلا يد ما قال الامام الرازي انه اذا كان المراد من الفوق وال تحت ما يلي
 راس الانسان وقده فما يتبدلان بافرض لان الشخصين القائمين على طرفي قطر
 من الارض راس كل منهما وقده على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي قدم
 كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر اذا امتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى
 راس الآخر فيكون فوق كل منهما تحت بالقياس الى الآخر وكل واحدة منهما اي
 من الفوق وال تحت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد واخذ الحركة اي في امتداد
 ياخذ ويقع فيه الحركة ومتى كان لك كان الفلك مستديراً وانما قلنا ان الجهة موجودة
 ذات وضع لانها لو لم تكن لك لما امكن الاشارة اليها اذ كل ما لا يكون في ذات وضع
 لا يقبل الاشارة الحسية ضرورة ان المجردات عن الوضع لا يقبلها ولما امكن اتجاه
 المتحرك اليها اذ من المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لا حظ له من الوجود مع ان الجهة
 مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد
 واخذ الحركة لانها لو قسمت ووصل المتحرك الى اقرب النجسين من الجهة فان سكن
 فلا يكون العبد النجسين من الجهة فان لم يسكن بل تحرك فاما ان تحرك عن المقصد الى المقصد
 فان تحرك عن المقصد لم يكن العبد النجسين من جهة وان تحرك الى المقصد لم يكن
 اقرب النجسين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة واذا ثبت
 هذا فنقول نحدد الجهات ليس في خلاف الاستحالة ولو كان ان اخطأ فاما لا يمكن تحدد
 جهتي الفوق وال تحت فيه اذ على تقدير عدم تماهية لا يكون فيه تحدد سجدتيه ان جهته

والحدود المفروضة فيه لا يمتاز بعضها عن بعض وعلى تقدير كونه مناسبا انما يقتضي
الى ما افتقد الوجهة ان كان بطرف ذلك الملاء لم يكن في المحلاردان كان في المحل
لا بطرف ذلك الملاء لم يكن متحدوا ولا في ما متشابه والاما كانت الوجهتان مختلفتين
بالطبع يعني لو كان متحد وجهتي الفوق والتحت في ما فاما ان يكون متحدان في ما بسيط
متشابه القوام غير متناه ونها محال اذ ليس فيه حدود بالفعل والحدود المفروضة فيه
لا يخالف بعضها بعضا فكيف يمكن متحد وجهتين المتباينتين بالطبع فيه واما ان يكون
في ما بسيط متشابه متناه ولا يمكن ان يكون متحد وجهتين في نسخة لان الحدود المفروضة
فيه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يكون احدهما مطابقة لبعض الاجسام
كالنار والهواء مثلا والاخرى متركة لذلك البعض مطلوبة لبعض آخر فلا يمكن متحد وجهتين
المتباينتين بالطبع فيه فاذن متحد الوجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه
ومتى كان لك كان متحد وجهته كرمي لان متحدوا اما ان يكون جسم واحد او اكثر فان
كان جسم واحد وجب ان يكون ذلك الجسم الواحد كرمي لان الجسم الذي ليس بجسمي
لا يتحد وجهته اسفل يعني ان الجسم الكروي متحد وجهتين مختلفتين احدهما غاية البعد عن
الاخرى اعني الفوق والتحت واما الجسم الغير الكروي فلا يحد وجهتين مختلفتين بالطبع لانه
وان فرض انه متحد وجهته القرب اعني الفوق لكنه لا يمكن ان يحد وجهته البعد اعني التحت
لان جهة اسفل غاية البعد من جهة الفوق والالتفات جهة اسفل بالنسبة الى ما هو اعلى
فتفسيره فوفا بالقياس ليد مع ان الكلام في الفوق والتحت كحقيقتين في الفوق بهذا المعنى
هو الفوق الذي لا فوق فوقه والتحت هو التحت الذي لا تحت تحته وبالحكمة الجسم الذي
ليس كروي لا يتحد وجهتان مختلفتان بالطبع لانه وان تحد وجهته القرب ولكن لا يتحد
به غاية البعد لان غاية البعد لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذلك الجسم او داخل فيه
على الاول عدم متحد وجهته البعد ذلك الجسم ظاهر اذ كل خارج يفرض انه البعد عنه

يمكن ان يكون البعد عنه على الثاني لا يكون حد من البعد الداخل فيه غاية البعد
 من المحيط فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكري وان كان غاية البعد من حد لا يكون
 غاية البعد عن حد آخر فلا يتحد وجهه اسفل فلا يكون جهة تحت لانها غاية البعد
 جهة الفوق واما الجسم الكري فانه يتحد وجهه القرب بمحيط وجهه البعد بمركزه والمركز غاية البعد
 عن المحيط وان كان يتحد وجهات باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض للام
 يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعض فهو اقرب من الآخر في بعض الجهات
 وكلما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب
 عن الآخر لفصله ان يتحد وجهات لو كان باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها بعضاً
 اذ لو كانت تبانية في الوضع بان لا يكون بعضها محيطاً ببعض فاما ان يكون يتحد وجهات
 بمجموعها اذ بكل منها او يكون يتحد الفوق بواحد ويتحد تحت باخر والشقوق باسرها
 باطله اما لطلان الاول فقد بينه المص واما لطلان الثاني فلانه يستلزم كون الفوق
 ولتحت متعدد فيكونان جهتين اعتباريتين لا حقيقتين واما لطلان الثالث فلان
 جهة الفوق مقابلة لجهة تحت بحيث اتي البعد يفرض من جهة الفوق في جانب
 يستد الى الجهة الاخرى التي هي تحت وبالعكس لا يمكن ذلك على لغة يكون جهة الفوق
 متعددة بجسم جهة تحت متعددة بجسم آخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد والاصل
 بينهما فلا تكون الجهتان متحدتين لان احدي الجهتين يجب ان يكون على غاية البعد
 الجهة الاخرى بحيث لا يتصور البعد منها واذا لم يكن احدي الجهتين محيطاً بالاخرى
 لا يكون على غاية البعد من الاخرى لان البعد من احد لهما يذهب الى اين فيجب ان يكون
 بعضها محيطاً بالآخر ويكون الجسم المحيط بالكل هو الحد للجهات ويكون سائر الاجسام
 المحاطة لغواً وحشواً في التحديد فحصل المطلوب ومحصل الكلام في هذا المرام ان جهتي
 الفوق ولتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فتعينهما يتحدوهما امان في خلاصه وهو محال

اولى ملائمة مناه وهو ايضا محال لعدم تمايز اجزائه وانعزده بالطبع او في ملائمة
 متناه فاما ان يكون متحدان في شحنة وهو ايضا محال لان الحدود والمفروضه فيه
 مشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع او باطرافه ونهاياته فاما ان يكون جسم واحد
 كرمي وهو ايضا محال لان الجسم الغير الكري لا يمكن ان يوجد كجسمين المتغايرين من بالطبع
 او جسم كرمي فيكون ذلك الجسم محددًا لاحدى كجسمين بالمحيط وللآخرى بالمركز او
 باجسام محيط بعضها بعضا اذا الاجسام المتباينة لا يمكن ان متحد كجسمين المذكورين
 والمحاط لغو وحشو في التحديد فالحدودها المحيط ولا بد ان يكون كرميا او غير الكري
 لا يمكن ان يوجد كجسمين فثبت وجود جسم كرمي محدد كجسمه الفوق بمحيطه وجهه التحت
 كمر كره وبهذا ظهر انه ليس فوقه جسم آخر لانه غاية الامتدادات فلا مكان له وتبين
 بما تحته من الاجسام وانما يتعين لغيره من الاجسام الوضع الموضع به ولكونه محيطا لكل
 الاجسام التي هي ذوات ابجهاث يكون مقدما عليها لامن حيث انها اجسام لان
 الجسم لا يكون حلة فاعلية للجسم لما يسيجي في العلم الاكبر ان الاحادي لا يكون عسلة
 للمحمي بل من حيث انها ذوات كجسمه وح يمكن ان يكون مقدما عليها بالعلية فيكون
 غلة لهذا الوصف اللازم لما يمكن ان يكون مقدما عليها بالطبع فان رفع المحدود
 من حيث هو محدود يوجب رفع الاجسام ذوات ابجته من حيث ارتفاع ابجته
 ضرورة ارتفاع المعامل بالارتفاع العلة ورفع ذوات ابجته لا يوجب رفع المحدود من
 هو محدود وليس المراد بالتقدم الطبيعي الاكون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر
 من غير عكس كما شرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات ولما فرغ المصنف من
 اثبات الفلك النسي للجهات اراد ان يبين احكامه وعقد لذلك فصلا **فصل في**
ان الفلك بسيط البسيط قد يطلق على الاجزاء صلا لا وجودا ولا فرضا
 كالباري تعالى وقد يطلق على ما يكون اجزائه المقدارية مساوية له في الحد والاسم

كالماتر فان كل جزء منه ما هو والفلك ليس بسيطاً بهذين العنيتين اما الاول فط و
 اما الثاني فلان جزء الفلك اذ ليس مستديراً ليس فلكاً وقد يطلق على ما لا يكون جزءاً
 بتبانية بحسب الوضع مختلفة بحسب الطبيعة والفلك بسيط بهذا المعنى كما قال ابي
 لم يتكبر من اجسام مختلفة الطبع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اى لا ينتمى متى كان
 كك كان بسيطاً اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان لا يقبل الحركة المستقيمة فانه متجه الى
 جهة وتارك بجهة اخرى وكل ما هذا شأنه اى كل ما يكون متجها الى جهة وتاركاً لجهة اخرى
 فالجهات متحدة قبله والفلك ليس كك بل يتحد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة
 المستقيمة اذ قبول الحركة الاينية للجسم موقوف على وجود جهة وتحد بها جسم آخر وعلى
 تقدير عدم جهة وعدم تحدد ما جسم تكون الحركة الاينية سميحة فتاير دانه لا يلزم من
 ذلك الاتحاد والجهات قبل حركته ولا استحالته فيه انما المحال يتحد بالجهات قبل وجوده
 ومتى كان كك وجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مركباً فاما ان يكون كل واحد من
 اجزائه البسيط على شكل طبعى او تسرى او بعضها على شكل طبعى وبعضها على شكل تسرى لا يسل الى الالوان
 والالوان كل واحد منها كرنياً لان الشكل الطبعى للبسيط هو الكرة كما سبق ان الطبع
 فى الجسم البسيط واحدة والقابل واحد والفاعل الواحد فى المقابل الواحد لا يسل
 الا فاعلاً واحداً متشابهاً وكل شكل سوى الكرة ففيه احوال مختلفة متوآرة وعليه بان هذا
 منقوض لشكل الكرة المكونة الصادرة عن الطبيعة البسيطة اذ يوجد فيها اختلاف
 سطحيين واجب عنه بان حقيقة كل من العناصر والافعال تقتضى لذاتها مكاناً خاصاً
 ووضعاً مخصوصاً وهو الى كل منها ايضا لا يقبل الا مقدار معيناً فاما الطبيعة اقتضت
 اولاً فى مادة كل منها مقدراً معيناً ثم اقتضت شكلاً يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال
 المتصورة فى حق ذلك الجسم من سائر الاشكال فصول الاختلاف ليس مقتضى الطبيعة
 بالذات بل بالعرض ولو كان كل واحد منها كرة لا تقال ان يحصل من مجموعها سطح

كرى متصل الاجزاء اذا الفلك حينئذ يكون عبارة عن عدة كرات متشعبة
 بينها فخرج فلذلك حصل منها سطح واحد كرى متصل الاجزاء فلا تجد وجهه الفوق ولا
 يلزم ان يكون من تلك الكرات ولا يسيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن
 كل واحد منها او بعض منها كرة فيكون طائر الشكل الطبعي الذي هو الكرة فيكون
 قابلاً للحركة المستقيمة ضرورة ان تبدل الاشكال لا يمكن ان يحصل بدون الحركة
 الاولية فلما تكون الاجزاء متحدة بها فلا يكون المركب منها محملاً للجبهات هت
 فثبت ان المحرك بسيط وهو المطلوب **فصل** في ان الفلك قابل للحركة المستقيمة
 لان كل جرم من اجزائه المفروضة لا ينقص بالانقراض حصول وضع معين ومحاذاة معينة
 بالقياس الى ما في جوفه لتساوي الاجزاء في الطبيعة اذ لو لم تكن الاجزاء متساوية
 في الطبيعة لكانت ذوات طبايع متخالفة متقضية لوضع معين ومحاذاة معينة فلا
 يكون الفلك بسيطاً مع انه قد ثبت بساطته واذا ثبت ان كل جزء منه لا ينقص
 بوضع معين ومحاذاة معينة وان نسبة كل جزء منها الى جميع الاوضاع على السواء
 فكل جزء يمكن ان يزول عن موضعه ويصل الى وضع جزاء آخر وما ذاك الا بالحركة
 اذ لا يمكن ذلك الا بانفعال الاجزاء ولما انتهت الحركة المستقيمة على الاجزاء انتهت
 المستديرة وهو المطلوب واعتراض عليه في المواقف وغيرها بانه لو كان الفلك قابلاً
 للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لا تمنع الحركة الى جميع الجوانب
 وحركته الى جانب معين مع تساوي نسبة الى جميع الجوانب ترجيحاً بلا مرجح وايضا
 اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد ان يكون قطبين معينين ساكنين من دوائر
 مخصوصة متفاوتة بعداً في الصغر والكبر يسمى النقط المفروضة فيما بينها حولها
 بحركات مختلفة بالسرعة والبطء اختلافاً عظيماً مع استواء جميع النقط المفروضة في
 ذلك البسيط وحملتها للتسطية والسكون ويسمى الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة

البطيئة اذ السرعة وان ترجح بلا مرجح واجب بان مادة كل فلك من الافلاك قابل
 الا بالحركة المخصوصة الى الحركة المعينة ويمكن ان يقال ان العناية بالبدلات لا تنافي
 الا بهذا النوع من الحركة وتعيين الامور المذكورة من توابع تعيين الحركة فلا ترجح بلا مرجح
 خاتل جداً واعلم انه قد زعم قوم من قدام الفلاسفة ان السبب في حركة الفلك على الحالة
 تركبه من نار وارض والنازختها تقتضي الحركة الى فوق والارض لتقلها تقتضي الحركة
 الى تحت وقضاوسلما اوجب ان تحرك الفلك على الاستدارة كما في السبيكة المذابة
 وزئبقه الشيخ في الشفاء بما يحصل انه لو كان لك مكانت الحركة للفلك فيما بين جتي العلو
 وبسفل لا حول الوسط وما يتحرك عن الوسط واليه كيف يتحرك حمله بحيث يكون نسبة
 الى المتحرك عنه والمتحرك اليه واحدة وايضا النار التي في جوهر الفلك لطلب بصعودها
 اى جهة اى غاية ولا جهة قبل الجسم استدراك الحركة ونقول ايضا يجب ان يكون
 فيسبب ميل استدراك يتحرك به الميل حالة في الجسم يقتضي الطبيعة توسط الحركة لو لم يمنع
 مانع وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف الطبيعة
 لا تختلف بها فلا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسطا لثقل الشدة
 والضعف ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن حد ما من السرعة والبطء وكانت
 الطبيعة التي هي مبداء الحركة غير قابلة للشدة والضعف او نسبتها الى جميع الحركات على السوية
 فصدرت الحركة بمعينة عنها دون ما عداها متمنع لعدم الاولوية فلا بد من متوسط بين الطبيعة
 والحركة قابل للشدة والضعف اما يجب اختلاف الجسم في المقدار اعني الكبر والصغر
 او في الكيف كما في التخلخل والكثافة او في الوضع كما في الاندماج والانتفاش
 اما يجب امور خارجة عن الجسم كحركة القوام وغلظه وذلك الامر هو السمي بالميل وهو امر
 محسوس في حالة الحركة وعدما اما الاول فكما اذا تحرك الحجر الى سفلى فلاقاه اليد في
 مسافة حركة غير شريفة ولما الثاني فكما يحس من الزرق المنفوخ اذا جرس تحت الماء

بالبدو المحرك السكون على البدو والآي فان لم يكن فيه مبدئ ميل مستدري لما كان
 قابلاً للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن
 في طبيعة أي في حقيقة مبدئ ميل مستدري لما قبل الميل المستدري من خارج فلا يكون
 فيه ميل مستدري أصلاً فيمتنع ان يتحرك قسراً على الاستدرة اعلم ان الجسم الذي
 ليس فيه مبدئ ميل لا يمكن ان يتحرك بقسراً سير بل كل جسم يمكن ان يتحرك على الاستدرة
 او الاستقامة بسبب ان يكون فيه مبدئ ميل طباعى معادق للميل القسري والى
 لم يتعين مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ لا يمكن وجود الحركة بدون تحدد
 حد من مراتب السرعة والبطء والطبيعة وكذا القاسر لا يمكن ان يسجد وهما لان الطبيعة
 من حيث ذاتها لا يتصور فيها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون
 لا يقع بسبب تفاوت اليفه فالتفاوت الذي بسببه يتعين حد من السرعة والبطء يكون
 بشئ آخر اما خارج كاختلاف قوام الملاء وهو المسمى بالمعادق الخارجى او داخل
 وهو مبدئ الميل الطباعى المسمى بالمعادق الداخلى وهو لا يعادق الحركة القسرية
 اذ لا معنى لمعادقته لما يقتضيه ذاته فهو معادق لما لا يقتضيه ذاته ويلزم من ارتفاعه
 عن الجسم الذي فرض تحركه على الاستدرة بالقسار ارتفاع السرعة والبطء المستلزم
 لارتفاع الحركة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدئ ميل مستدري لما قبل الميل المستدري
 من خارج لانه لو تحرك من خارج ولا يكون فيه مبدئ ميل معادق لتحرك مسافة في زمان
 او يستحيل ان يقع الحركة لاني زمان لان بعض المسافة يقطع قبل كلها فيجب ان يكون
 في زمان ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبعى معادق لميل القسري
 تخالف جهتي تحريكهما يتحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والى
 وان لم يكن زمان حركة الجسم الذي لا عائق فيه اقصر من زمان حركة الجسم الذي فيه
 عائق طبعى لكان الشئ وهو الحركة مع العائق كقولنا مع ذلك الاقصر النسبة

لا محالة الى الزمان الاطول بالضعف اذ الرعية او غيرهما فاذا فرضنا ذميل خمسة
 ميله ضعف من ذميل الاول بحيث يكون نسبة الى ايل الاول مثل نسبة الزمان
 الاقصر الى الزمان الاطول يعني اذا فرض جسم ثالث يكون فيه ميل معاقق ضعيف
 ويكون نسبة الى المعاقق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم
 العديم المعاقق الى زمان حركة الجسم الثاني فيتحرك ذميل الثاني بثلث
 القوة المقسمة في مثل زمان عديم ايل مثل مسافة اى مثل مسافة عديم ايل
 لان الحركة يزداد سرعتها بقدر انقاص القوة الميلية التي في الجسم وذلك لان السرعة
 اللازمة لقصر الزمان بانزاحة المعاققة والبطء اللادم لطول الزمان بانزاحة
 المعاققة فكلما كانت المعاققة اقل كان الزمان اقصر والحركة اسرع وكلما كانت
 اكثر كان الزمان اطول والحركة ابطأ فاذا كانت حركة عديم المعاقق في ساعة
 مثلاً وحركة كثير المعاققة في ساعتين كان حركة قليل المعاققة ايضا في ساعة لان
 نسبة المعاققة الى المعاققة نسبة الزمان الى الزمان و زمان عديم المعاققة
 نصف زمان كثير المعاققة فيكون معاققة قليل المعاققة نصف معاققة كثير المعاققة
 فيكون سرعته ضعف سرعته فيكون زمانه نصف زمانه وبالحجة كلما كان ايل المعاقق
 اقل كان زمان حركته قصوا كلما كان اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو نقص متنى
 من القوة المعاققة التي في الجسم والزيادة السرعة اللازمة لقصر الزمان او زيادة شئ
 من المعاققة ولا ينقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة الميلية بالغة
 عن الحركة ههنا فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه مساويان في السرعة
 والبطء فيكون زمان حركة الجسم القليل الميل مساوياً لزمان حركة الجسم العديم الميل وهو
 اعلم ان هذا الدليل قد يورول لاقتناع الخلا وقد يورول وجوب معاقق داخلي فيثبت
 به مبدأ ايل في الاجسام التي يجوز ان تتحرك فسرنا وحاصل الاستدلال في كلامنا

على الاستفاد من كلام بعض المحققين أن اختلاف المواقفة لما كان مقتضياً
لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاودة اقلية بازاء السرعة والكثرة بازاء البطء
فكانت نسبة المعاودة الى المعاودة في القلة والكثرة كنسبة الفتا الى الفتا
فيها على النكاح فاعني القلة في احدها بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا فرض
متحرك عديم المعاودة يقطع مسافة في زمان ما واخر مع معاودة ما يقطعها ويكون
لا محالة في زمان اكثر وثالث مع معاودة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو محال
لقطعها في زمان مساو للزمان عديم المعاودة ويلزم من ذلك الخلف للتساوي وجوب
المعاودة وعدمها وادور عليه بوجه منها ما نقل عن ابي البركات البغدادي انه يجوز
ليستدعي الحركة بنفسها قدر من الزمان ويكون هذا الزمان محفوظاً بين الحركات
الثلاث ويكون الزيادة في الحركتين المتين فرقتا مع المعاودة اقلية والكثرة
بقدر معاودتهما فتكون الحركة بلا معاودة مثلاً في ساعة ومع المعاودة اقلية في ساعة
ونصف ومع المعاودة الكثرة في ساعتين والجواب ان قول الموردان ان الحركة
بنفسها يجوز ان تكون مستدعية لقدر من الزمان ان كان المراد به انها لا توجد مع
من السرعة والبطء وتستدعي زماناً فموظفها بالبطء لان الحركة لا تنفك عن السرعة
والبطء وما لا ينفك عن شئ لا يتصور ان يفتقه لمرأ بدون ذلك اشئ وان لم يكن
ذلك خيلاً في الاقتضاي وان كان المراد به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة
والبطء تقتضي قدر من الزمان فهو ايضا باطل اذ لا تقدم للحركة على حدود السرعة والبطء
وما لا تقدم له في نفس الامر لا يقتضي شيئاً وان كان المراد به ان ما هيته الحركة من حيث
هي هي تقتضي قدر من الزمان فهو ايضا باطل لانها من حيث هي لو اقتضت قدراً
معيّناً من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل واحد من جزئيات الحركة لا امتناع

مختلف المتقضى عن المتقضى والملازم باطل أو يمكن ان يفرض الحركة في جزء من
 ذلك الزمان الذي يقتضيه ما بهية الحركة وان كان المراد به ان الحركة تستقل في قطع
 النظر عن العائق تقتضى زماناً أو مع العائق زماناً آخر فهو لا باطل لان الحركة مما لا
 الشدة والضعف بسبب حدود السرعة والبطور ولا يتصور ما بهيتها الا مع واحد من تلك
 الحدود فلا بد من تحصيلها في ضمن مرتبة منها من مخصص الطبيعة لا يمكن ان تكون
 مخصصة لعدم التفاوت فيها ولا الفاسر لا يفوجب ان يكون المجدد امر خارجاً
 عن القوة المحركة سواء كان خارجاً عن المتحرك الايض وهو المسمى بالمعاوق الخارجى
 او غير خارج وهو المعادوق الداخلى ومنها ما قال الامام الرازى ان اللازم ليس
 بمحال وانما يكون محالاً لو كان الميل كلما ضعف بقى اثره نسبة الميل لقوى وهو مضم
 بجواز ان يثبت في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة
 مع المعادوق كى لا معه كما ان قطرات الماء اذا تالت وكثرت اثرت في نقر الحجر
 ولا تاثير لقطرة من الماء في النقر ولك الحجر الهابط كسر بالياقيه وليس للصخر من
 اثر في الكسر اجاب عنه المحقق الطوسي بان الكلام في القوة المنقبة بانقسام محلها
 والمنقوض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الحجر واذا جرد النظر اليها من غير
 مانع خارجى من الصغر ونسيده لا بد وان تكون موشرة والالم تكن قوة نعم بعض القوى
 لا ينقسم بانقسام ما يحل فيه كالقوة الحيوانية فان الحجر من الحيوان لا يكون حيواناً ما
 فيه من اصف الاول وهذا المحال انما لازم من فرض تحرك ذلك الجسم الذي لا
 فيه او من فرض الميل الذي نسبة الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
 قوى الميل الاول ولما سناحتاج في اتمام الحجته الى ان نثبت ان فرض الميل على النسبة
 للمذكورة واقع بل كيفينا ان نقول لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن في الحكم
 يلزم من فرض وقوعه محال فنقول لو وجدت الحركة بلا ميل واكن الميل المخصوص

كانت الحركة مع الميل كهي لا سمحنا مع ان الثاني كاذب ولا يصح كذب المقدم في
صدق الشرطية فان قولنا ان كان زيد حمرا كان ناهقا صادقا مع كذب المقدم
وان قيل ان الحال جازان يستلزم محالاً خريقال هذا الجواب ليس كليا بل اذا كان
بين المحالين علاقة لانا نعلم بالضرورة كذب قول القائل ان كان زيد حمرا كان
عقلا مجرودا فهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا يميل فيه اصلا تحركا فسر
فليكون محالاً وايضا الاجسام تختلف في قبول الحركة القسرية فالقوى القوية على تحريك
جسم ما لا تقوى عليه الضعيف وليس هذه المعادقة والمطابقة من اجسام المقسورة بل هي
المشتركة بل بمعنى آخر لطلب البقاء على حال من المكان الوضع وذلك الامر هو
للحيل هذا في الانتقال المكاني واما الانتقال الوضعي القسري فالبيان فيه انه
ان كان ذلك الجسم قابلاً للنقل من مكانه فقد وضع اشتماله على مبدئ ميل وان كان
غير قابل له فهو متعلق على امر مثبت في مكانه وليس لك هي الجمعية فنية مبدئ ميل حركة
ايضا ونقول ايضا ان الفلك ليس في طبعه مبدئ ميل مستقيم ولا كانت الطبيعة
الواحدة تقضي الاثرين المتنافيين بهف اعلم انه قد ثبت ان الفلك ذو طبيعة
واحدة مقتضية لليل المستدير فلا يمكن ان يكون في طبعه مبدئ ميل مستقيم او انما
ان يكون في جسم واحد مبدئ حركة مستقيمة مستديرة حتى اذا كان في موضعه الطبيعي
تحرك بالوضع واذا فارق تحرك اليه بالاستقامة لانه اذا تحرك الى مكانه بالاستقامة
فاما ان يكون فيه مبدئ ميل مستديرا ولا على الاول يلزم ان يقتضي الطبيعة الوضعية
اليه وانتهى عنه هذا محال وعلى الثاني لم يكن فيها ميل غير زياتا بل هو مجرد بل امر محتمل
في مكانه الطبيعي ولا يكون العلة فيه الامامة المكان الطبيعي على وضع ما وذلك المحصول
لا يوجب ميلا عن حال الى شلهما ويعلم ان الحركة المستقيمة ليست طبيعية على الاطلاق
بل الطبيعي هو الاين الذي يقتضيه طبيعة الجسم اذا لم يكن ثمة عائق واذا فارق مقتضت

هذه الطبيعة الرقالية واما الحركة المستديرة فان كانت طبيعية يكون يوجبها دائما على
 الاطلاق ثم ان كان حالها انما كاستقيمة عند عارض كان ذلك لعدم رجحان وضع
 دون وضع مع تشابها لاجزءه وتساوي الاوضاع فلاح من ذلك انه لا يكون ذلك
 الميل حادثا عند الوصول الى المكان الطبيعي فيكون معه دائما فان كان في الجسم مبدأ
 ميل مستقيم جازم فمفارقة للمكان الطبيعي وتحرره عن غير المكان الطبيعي اليه بالاستقامة
 فيكون حينئذ في جسم واحد بسيط امور متعاقبة متعاقبة اعني الميل الى الاستقامة والميل
 الى الاستدارة وهو محال فاستبان ان الجسم المحدود فيه مبدع حركة مستديرة وليس
 فيه مبدع حركة مستقيمة اصلا وان ذلك الجسم الصحيح على كلية ولا على اجزائه مفارقة
 موضوعة للطبع في اما الاجسام الموضوعة في جوفه فبها مبادئ حركات مستقيمة عنه
 فالحركات ثلثة اصناف احدى حول الوسط وهو حركة المحدود والآخرى عن الوسط
 وثالثة الى الوسط **فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد**
 ليس المراد بابتلاع الكون والفساد في هذا المقام كونه اذليا ابديا بل المراد ان
 مادة الفلك لا يقبل تلك الصورة اى ما دام الفلك موجودا متصورا بتلك الصورة
 وان لم يكن متصورا بتلك الصورة كان معدوما لانه يكون متصورا بصورة اخرى
 ولا يقبل الخرق والالتيم اما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدود الجهات ولا شئ من
 محدوجات يقبل الكون والفساد اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان باطل
 الكون والفساد جسم وكل جسم له صورة نوعية تقتضيه خيرا طبيعيا بحيث لو غلبت
 وطبعا حصلت في ذلك الخيرة فان اقتضت كل من الصورة الكائنة والنافسة
 خيرا واحدا لزم صحة التداخل ان حصل في خيرة ما الطبيعي اذ يمكن ان يحدث الصورة
 الكائنة وان لم يفسد الصورة النافسة فيحصل جسمان في خيرة واحد وهو يقتضي ان
 ان لا يكون ازدياد الاجزاء مفيدا لازدياد الجسم وهو بدعي البطلان ويلزم صحة الحركة

ما هو فذلك ان الوضع الطبيعي هو في جوفه وارجح وضعه في جوفه من وضعه في الخارج فذلك الوضع طبيعي والامر بخلاف ذلك

المستقيمة ان حصلت كل منها او احدهما في الخير الغير الطبيعي وان نقصت كل واحد
 منها خير غير طبيعي الاخرى فله صورته الحادثة خير طبيعي الصورة الفاسدة خير
 اخر لما بينا ان كل جسم فله خير طبيعي وكل ما هذا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة
 الكائنة اما ان يحصل في خير طبيعي او في خير غريب فان حصلت في خير غريب نقص
 ميلا مستقيما الى خير طبيعي فان الصورة الكائنة اذا حصلت في خير غريب فلما بد
 يتحرك عنه ولا يكون ذلك الخير طبيعيا وليس كك والحركة عنه لا يمكن الا ببل مستقيم
 ولا ميل مستقيم في هذا الجسم وان حصلت في خير طبيعي فالصورة الفاسدة كانت
 قبل الفساد حاصلة في خير غريب فكانت تقضي ميلا مستقيما الى خير طبيعي
 والحاصل انه على تقدير ان يكون لكل واحد منها خير طبيعي يلزم صحة الحركة المستقيمة
 على الفلك ذلك لان المادة انما تسلب الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة
 فان كانت الفاسدة في خير با جاز ان تحرك الكائنة الى خير آخر طبيعي لما وان
 كانت الفاسدة في خير الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى خير با وصحة الحركة
 المستقيمة نفية الى اجتماع مبدئي الحركة المستقيمة والمستقيمة في الفلك وهو محال
 واما انه ليس قابلا للخرق والالتيام فلان ذلك ايضا مما يحصل متلبسا بالحركة المستقيمة
 اي الالمانية للاجزاء نحو الجهات اذ لا تحرك جسم حركة انية الا اذا تحددت الجهات
 قبل الجهات ليست بمتحدة قبل المحدد فلا يقبل الفلك المحد والخرق والالتيام
 وايضا كل جسم قابل للخرق ففيه مبدئ مستقيم اذا لاخرق لا يمكن الا بحركة مستقيمة
 على استقامة فالجسم مبدئ مستقيم غير قابل للخرق فالجسم المحد للجهات الذي فيه
 مبدئ مستقيم ليس بقابل للخرق من ههنا يستبين ان الفلك ليس برطب ولا باس
 ولا جاز ولا باربل الطبيعة فاستمبانية لطباع العناصر لان الرطب لا يقبل التحال
 بسهولة واليابس لا يقبل التحال لصعوبة وتغير الشكل عليه محال واكار عبارة عن الخفيف

الذي يتحول بطبيعته الى الفوق والتهليل ما يطلب تحت بالطبع وبما ان الحركة انما
 تكون على الاستقامة والحركة المستقيمة عليه محال وايضا هو غير قابل للتخلف والتمكث
 والنمو والذبول والتعدي لان شيئا منها لا يحصل الا بالحركة المستقيمة المستقيمة على
 وانجاءه وليعلم ان ما ذكر من الاحكام انما هو للمحدود بل بسطه محيط منه وما باقى الاطلاق
 فلا يجري فيها اولتهم واحتجاجهم **فصل** في ان الفلك يتحرك على الاستدارة
 وانما لان الحركة احاطة للزمان اى الحركة التى الزمان مقدار لها وعرض قائم بها
 اما ان تكون مستقيمة ايثية او مستديرة وضعية وحال ان تكون الحركة احاطة
 للزمان كميته او كيفية ساقط اذا الحركة الكمية الغير المتناهية مستندة للبعد الغير المتناهي
 او لا تخطئ ما كميته لا يجوز على الجسم الابداعي والجسم الذي يجوز عليه الكون انما
 لا يجوز ان يكون حركة حافظة للزمان لا جاز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان
 تذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول والا لازم وجود بعد غير متناه
 لان الحركة المستقيمة الذاتية الى غير النهاية لا بد لها من مسافة غير متناهية وهو
 محال وما قيل الحركة الموجودة ليست بعدا او الحركة التى هي بعد ليست بموجودة فمبناه
 على نفى وجود الحركة القطعية في الخارج وقد عرفت انها موجودة فتذكر ولا سبيل
 الى اثباتي لانها لو رجعت لكانت تنتهي الى طرف قبل الرجوع فكيف مقتضية
 للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان الحركة انما توجد بسبب الميل فاذا
 تحرك متحرك حركة مستقيمة الى منتهى يكون فيه ميل موصل اليه وذلك الميل الموصل
 الى ذلك الطرف موجودا لانه يفعل الا لا يصل حال الوصول يعني انه لا بد وان يكون
 الميل الموصل موجودا في الجسم في آن وصوله الى المنتهى لان الميل هو حلة التربة
 لتحرك الجسم من حد من المسافة الى حد آخر منها والحركة للجسم الى حد لا بد وان يكون معه
 فالوصول الى ذلك الحد يجب وجوده ولو لم يكن الميل الموصل موجودا في الجسم

حال الوصول لا استحالة ان يصل الوصول لان العلة القريبة لا بد وان يكون
 مع المعلول في آن وجوده وكلما كان الميل الموصل وجوداً في آن الوصول
 لم يحدث فيه أي في ذلك الآن سيل يقتضي كونه غير متصل لاستحالة اجتماع الكبير
 الذائمين في آن واحد يعني اذ ارجع الجسم من ذلك المنتهي فلا بد لك الرجوع
 من ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى
 حد معين وللمفارقة عنه قال الشيخ في طبقات الشفاء لا تصح الى قول من يقول
 ان الميلين يجتمعان مخيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل بدافعة الى جهة وفيه بالفعل
 المتخفى عنهما ولا ينظر ان الحجز المرمي الى فوق فيميل الى اسفل البتة بل فيه
 مبدء من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذ ازال العائق فالحال الذي في ميل الوصول
 غير الحال الذي في ميل اللا وصول وحدوث كل واحد من الميلين اني لان الوصول
 وكونه غير موصل من حيث الحدوث أي وان كان الميلان زائعين بحسب ذاتهما
 ووجه كون حال حدوث الوصول وحدوث اللا وصول آنياً ما بينه بقوله لان حال الوصول
 لو كان زماناً وانقسم الى جزئين فحين ما يحكون الجسم في احد طرفيه لم يكن واحداً الى الثاني
 لا مطلقاً ونا في الجملة والا يلزم انقسام شئ في الحركة مع وجود حال صيرورة غير موصل
 اور عليه بان رفع الآتي لا يلزم ان يكون آنياً لان الانطباق والموازاة والمحاذاة
 والتماس الوصول واما لما آليات لكونها حاصلة عند انتهاء الحركة مع ان دخول
 كل واحد منها زماناً اذ لا يحصل الا بالحركة والحركة زمانية والرفع الآتي ان نفسه لا يحصل
 الا بالزمان الا يلزم من ان ان ينقسم الى اقسام متساوية على كون الميلين في ان الوصول اللا وصول آئين
 مع ان اللا وصول ليس باً في والا يلزم من تجاوز الآتين فكيف ثبت كون الميل ان
 آنياً او اجواب انه يكفي في اثبات كون الميل الثاني آنياً كون اللا وصول غير
 تدريجي للحصول وتفصيله ان حدوث الاشياء على ثلثة أنحاء على ما حققه الشيخ في طبقات

الشفاء الاول ما يوجد من العلة دفعة في آن من الآفات فينطبق حدوثه لا محالة على
 ذلك آن كالماسة والوصول والانطباق والمحافظة وغيرها والنشأ في ما يوجد
 من العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه حيث يفرض فيه الاجزاء بازاء
 ما فرض في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منه بازاء جزء معين من الزمان كالحركة
 القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل
 جزء في كل جزء من ذلك الما لا يلزم ان يكون لهذا الحادث آن هو اول آفات
 وجوده واحداثه لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يكون وجوده مسبوقا بزمان عدده
 سواء كان حدوثه اول آن اولاد من هذا القليل الحركة التوسطية والزوئية وشبهاهما
 والعدم ايضا كالوجود في جميع الاقسام الا ان وجوده في كل حادث ليس كوجوده فان
 وجوده ان على النحو الاول وعدمه ليس كذلك بل عدده على النحو الثالث وذلك لا يحصل
 فانه وان لم يكن آنيا ولا يلزم تالي الآتين لكنه ليس ريجيا منطبقا على الزمان هو الاول
 بكونه آنيا وزوال الميل الاول ليس بنفس وجوده بل في آخره باقائه فاذا انتهت
 بعد وصول المتحرك حركة له الى جهة اخرى يكون لا محالة بحدوث ميل ويكون حدوثه
 اول آن اذ وجوده ليس متعلقا بزمان وحركة ولا متوقفا عليها بل بالحركة موقوفة عليه
 فالآن الذي هو اول آن وجوده ليس الثاني في غير آن هو آخر آن وجوده ليس الاول
 واذا كان كل واحد منهما اى من ايلين آنيا وجب ان يكون بين الآتين زمان
 لا يتحرك فيه الجسم ولا يلزم تعاقب الآتين فيلزم كون الزمان مركبا من اجزاء متتالية
 لا انطباقا اى للانطباق المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان ههنا فاعلم ان الحركة
 الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان اثبات السكون بين الحركتين
 المستقيمتين محال لا دخل في بيان كون الحركة الحافظة للزمان دورية اذ على تقدير عدم
 لزوم السكون بين الحركات المستقيمة ايضا لا بد من الاستناد الى الحركة المستديرة

ويلزم منه تميز السكون عن الزمان لا محالة

لا متعلق اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ليكون المجموع حركة واحدة
 واذ قد ثبت ان الزمان هو واحد شخصي فلا بد وان يكون خطا ايضا مثله في وحدة الاتصال
 وغير الحركة الدورية اذ هي متوجهة الى غاية ثم راجعة عنها متكررة القبة غير واحدة
 بالاتصال فانهم دنده الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان ولما ثبت ان الزمان
 انزلي ابدى فملك الحركة ايضا يجب ان يكون انزلية ابدية وليست بالحركة الفلك
 المحدود للجهات فاذن يكون الفلك المحدود للجهات نتحرك على الاستدارة دائيا وموطلا
 فيجب ان يكون هذه الحركة اسرع الحركات واظهرها لان الزمان الذي هو مقدارها
 اظهر المقادير وجودا واسعا احاطة وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات
 والشهور والاعوام والليالي والايام واذ الحركة لاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجواهر
 الذي هو الكون الفناء بحسب الصورة النوعية والخرق والقيام بحسب الصورة الحسية
 عند من يقول بها واقدم من الحركة في الكم والكيف لان اتساع وجود المستقيمة منقسم
 لا اتساع وجود كل واحدة من تلك الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فهي اقدم
 الحركات وانما ايضا لانها لا قبل الزيادة والنقصان ولا يجب فيها الشدة والضعف
 كما يجب في الطبيعية والشرية آخر اود وسطا واشرفها لانها اتم والتم اشرف من انهم
 وبهذا يظهر ان المتحرك بهذه الحركة المستديرة هي اقدم الاجرام وابداه من موجوده
 انما هو على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين عن شئ وذلك لانه لو لم يكن مسبعا
 بل متكونا عن جسم آخر فالمادة افلكية اما قابلة للحركة المستقيمة اوليت بقابلية لها
 على الثاني كان الفلك قبل متكونه موجودا وعلى الاول يلزم تجديد
 الاجسام قبل تكون الفلك فالفلك غير متكون عن جسم
 آخر بل هو مبدع والمادة افلكية يتصله بصورة وادته مغايرة لمادة العناصر الكائنة
 الفاسدة ولا يلزم من اتفاقهما في الجسمية اتفاقهما في المادة اذ اشترك الشئ في شئ

ليس يوجب الاشتراك بينهما في الاستعداد أو في طبيعة الصورة المتعارية في الغالب
والخاصة من نوع واحد فالمار أن الحاصلين للمقدار طبيعتهما مختلفة انما الاشتراك بينهما
في قبول المقدار ولا يوجب ذلك الاشتراك في كل استعداد فالماادة العقلية
غير قابلة للقبول الصورة العقلية لا تغيرها ولما كان الفلك مبدياً وكان انحلالاً محالاً
وجب قدم مثله ذلك الجسم بالاشخص او بنوعه او مادته هراية لا اندفاع المعارضة الواردة
على القول بل يزعم تحلل السكون بين الحركتين تقريباً انه لو لزم السكون بين الحركتين
لزم توقف الجبل المابط بملافاة حته صاعدة لان الحجة اذا لاقت الجبل في صعودها
فلا ريب انها تنزل راجعة فيجب توقفها ويلزم منه وقوف الجبل في ايقاف الحجة
المرسية الجبل المابط محال وجه الاندفاع ان الحجة المرسية الى فوق عند نزول الجبل
حركتها تنتهي الى سكون يعني ان الحجة المرسية وان انتهت بحركتها الصاعدة الى
السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لان سكونها آني ذاتي
لا يقطع حركتها الذاتية القسرية وعدم الميل المقضي لهدوئها وحركة الجبل ذاتية
زمانية وليس بينهما اى ليس بين سكون الحجة بملاقاتها الجبل وانقطاع حركتها الذاتية
وبين حركة الجبل بملاقة وساقاة لان الحجة متحركة بالعرض بحركة الجبل فحركتها عرضية
وسكونها ذاتي لحركة جالس السفينة بحركتها فاجل متحرك حين الملاقة حركة ذاتية
والحجة ساكنة بالذات متحركة بالعرض بذاتية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المص
وطايرة محل نظر اذ لا معنى لكون السكون آنياً ولا كون الجبل متحركاً في آن الملاقة
فتأمل وقد سجد بان الحجة لا تصادم الجبل ولا يماسه بل ترجع برجحه فاذا وصل اليها
برجحه ونفقت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فبان وقوف الجبل ليس متخيلاً بل مستبعد
وخصوات الطبيعة قد يوجب ما يستبعد في العادة **فصل** في ان الفلك يتحرك
بالارادة لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت طبيعة او فسرها ليس ان الحركة

منحصر في انقسام ثلاثة طبيعية وقسرية و ارادية لا جاز ان تكون حكمة المستديرة محال
 الدائمة الوضعية طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن الحالة منافرة وطلب بحالة
 ملائمة وذلك اي الهرب من حالة منافرة وطلب بحالة ملائمة في الحركة المستديرة
 محال فان كل نقطة اي حد يتحرك عنها الجسم بحركة المستديرة فحركته عنها توجه اليها
 والهرب عن الشيء بطبع استحالة ان يكون توجهها اليه بطبع ولا ينقض ذلك بالحركة الارادية
 المستديرة اذ يلزم ان يكون غير المراد من الوضع وغيره مراداً اذ يجوز ذلك
 اذا كان لمبدء الحركة اختلاف اغراض ودواع فان قيل لا نسلم ان الهرب عن وضع في
 المستديرة هو التوجه اليه بل الی مثله لانعدام الوضع للهروب عنه و امتناع اعادة
 المعدوم يقال هذا التعاير اعتباري وبشئ هذا التعاير لا يعتبر في مقتضيات الطبائع
 بل مقتضى الطبيعة انما يكون نوع الوضع مثلاً ان كان طبعياً انهم يختلف حال الارادة
 بشئ هذا التعاير واما انها ليست طالبة لحالة ملائمة فلان الطبيعة اذا وصلت الجسم
 بالحركة الى حاله المطلوبه اسكنته اعلم ان الطبيعة امرات في ما يصدر عنها لذاتها ايضا
 يكون ثباتاً فمعنى الحركة الطبيعية انها قد عرضت لها حالة غير طبيعية بازائها حالة طبيعية
 فتترك الطبيعية تلك الحالة الغير الطبيعية بطبع وتطلب الحالة الطبيعية وكل حركة طبيعية
 اذ الممنوع مانع فهي تنقضي الى غاية طبيعية وبعد حصول تلك الغاية ينقطع الحركة ولكن الجسم
 اما في اين اذ في كيف اذ في كم اذ في وضع وكل حركة لا تسكن فليست طبيعية والمستديرة
 سواء كانت فلكية او لا ليست تلك اذا المهروب عنه فيها هو المطلوب لا يمكن ان يكون المهروب
 بطبع مطلوباً بطبع فلا تكون الحركة المستديرة مطلقاً طبيعية اذ من المستحيل ان يهرب الطبيعة
 عن امر يؤت ويقتضيه واما كل احد من احد ودوا المفروضة في المسافة فهو مطلوب
 قبل الوصول اليه بعد الوصول محروب عنه لكونه حالاً غير طبعي فكل احد من احد ودوا
 مطلوب في وقت ومهرب عنه في وقت آخر وليست تلك احد ودوا مطلوباً لذاتها فلا يلزم

يكون الغنى الواحد مطلوباً وهو بائس واحدية واحدة وليعلم ان حركة الفلك ان لم
 تكن طبيعية لكن ليس مبدلاً امرأ غريباً في جسم فكانها طبيعية وايضا كل قوة فانما تحرك
 بواسطة ايل فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك
 الميل ان سمي طبيعية فلا مشاققة فيه لانه ليس نفساً ولا ارادةً ولا امرأ حصل من خارج
 ولا يمكن ان لا يحرك ولا ان يحرك الى غير تلك الجهة وليس مضاداً لقتضيه طبيعة ذلك
 الجسم ايضا فهذا الاعتبار يمكن ان يقال الفلك يتحرك بالطبيعة ولا جاز ان يكون
حركة الفلك قسرية لان القسرية على خلاف الطبع لما عرفت ان الحركة القسرية انما تكون
اذا كان في طبيعة المقصور معارضة ما وهي ايل لطبعه فحيث لا طبع لا قسرية فحركة
الفلك ارادية فصل في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المدة
 وهي نفس الفلكية المجردة لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال
 اى دورات غير متناهية وذلك لان حركة الفلك وان كانت متصلة واحدة
 من الاول الى الابد في غير متناهية بسبب المدة لكن عند تعين وضع من الازمان
 فرضاً تصير دورات غير متناهية بسبب المدة ايضا ولا شئ من القوة الجسمانية لك
 اى شئ من القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بسبب المدة والمدة
 فالحرك للفلك ليست قوة جسمانية سارية فيه سر بيان المقدار وانما قلنا ان القوة كجسم
 بالصفة المذكورة لا تقوى على تحركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية هي
 قابلة للتجزى بسبب تجزى الجسم الى الاجزاء والكبر منها اى من القوة تقوى
 على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة بالضرورة اذ لو لم يكن جزء القوة قوياً على
 شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم تكن القوة سارية في الجسم ههنا واذ ثبت
 ان جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة فإثر جزء القوة جزء من القوة
 واجملة اى كل القوة يقوى على مجموع تلك الاشياء والى ان لم يكن اثر جزء القوة

على تقدير كونه قويا على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة جزاءا لثقل القوة
لكان جزء القوة مساويا لثقلها فيكون الجزء من القوة مساويا لكل من
في التناهي وفي كل مكان كذا فالجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهي
لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من سبب معين يعني انه اذا تحقق
ان جزء القوة يقوى على شئ من جنس ما يقوى عليه كل القوة وليس لجزء القوة
سواء لا لثقلها بل ما يقوى عليه جزء القوة انقص حسب العدة والمدة بالقياس
الى ما يقوى عليه كلها فاذا فرض تحريك كل القوة للجسم وتحريك جزءه اياه من
سبب معين فاما ان يكون جزء القوة قويا على جملة متناهية اى على تحريكها
او على جملة غير متناهية اى على تحريكها غير متناهية والثاني لبطا او المجموع
يقوى على ما هو اشد على ما يقوى عليه الجزء فيلزم الزيادة على غير المتناهي لثقل
النظام على تقدير كونه جزء القوة قويا على تحريكها غير متناهية فعلم ان الجزء
يقوى على جملة متناهية يعني ان الجزء يقوى على تحريكها متناهية بحسب
العدة والمدة والجزء الاخر مثله في القوة على جملة متناهية او كل القوة فانما يند
على جزئها بقدر متناه فالجموع لا يقوى على غير المتناهي بل انما يقوى على تقدير
المتناهي فيكون تحريك كل القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة لان
النظام المتناهي الى المتناهي بمراتب متناهية لا يوجب اللانهاية فثبت
ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو ممكن واعلم ان محصل ما قاله
في طبقات الشفاء في بيان هذا المطلوب ان القوة تقع بينا وبين قوة اخرى
تفاوت في امور منها سرعة ما يفعل ولبطؤه ومنها طول مدة استبقاها ما يفعل وقصرها
ومنها كثرة ما يفعل وقلة مثال الاول ان اشد الرايين قوة هو اسرعها بالرمي
مسافة معينة ومثال الثاني ان اشد الرايين قوة هو اطولها زمان نفوذ الرمية

في النجود وسؤال الثالث ان اشتد الراسمين قوة فهو اكثر نهضة على رمي الجدر
 ولا يمكن عدم التناسي في الشدة وسرعة الحركة اذ لو كانت حركة لانهاية لها في السرعة
 لكان لانهاية لها في القصر ونها محال وبالحكمة انما تعبر السرعة في الامور التي لها وجود
 في زمان واما الامور الواقعة في الآن فلا يقال فيها سرعة وبطء فليست نهضة بل يمكن عدم
 تناسي تأثير القوة بحسب العدة بان يقوى على كثرة من الحركات غير متناهية بحسب العدة
 او يطابق مدة غير متناهية لكن الكثرة في الحركات اكثرة متوالية من مبدؤ محدود
 ترتيب محدود سحاذي المدة واما كثرة مختلطة من اشياء مختلفة وفي ترتيب مختلفة
 ويجب ان يعرض منها ويبحث عن قوة على كثرة متصلة في ترتيب واحد محاذية للمدة
 فنقول ان ذلك غير ممكن لان هذا الجسم يجزى ويجزى معه القوة وجزءه القوة
 لا يتجزأ اما ان يقوى على ما يقوى عليه الكل في الكثرة والمدة من آن معين فيكون المقوى
 عليه فيها شيئاً واحداً فيكون الجذر مساوياً للكل في المقوى عليه وهو محال او ان يقوى
 فاما ان يقوى على شيء من جنسه او لا يقوى على شيء من جنسه لكن الثاني محال فان القوة
 سارية في الجسم فمضى القوة فيكون للجذر قوة من جنس قوة الكل وسقوى عليه من ذلك
 الجسم الذي للكل فاما ان يكون المقوى عليه الذي يحركه شياً واحداً او يكون المقوى
 عليه الجذر اصغر من ذلك فان كان شيئاً واحداً وفرض تحريك الجذر من الآن الذي
 حرك منه الكل فلا يذهب تحريكها الا الى نهاية والاسا والجذر مع كله في المقوى عليه فيجب
 ان ينتهي فيجب انتهاء الكل وان كان يقوى الجذر على تحريكه اصغر والكل ايضا انما يقوى
 على ذلك الاصغر فاما ان يكون المقوى عليه في الكثرة والمدة من آن معين سواء
 وذلك محال او يكون للجذر اقل والنقص ولم يكن من الآن الذي فرضنا الاعتبا
 منه بل من الطرف الآخر والكل انما يزيد عليه بقدر تناسله فما يقوى عليه الكل يكون ايضا
 متناهيًا واما الكثرة المختلطة من اشياء مختلفة فمضى ان لا يمكن احتمال نهضة البنية

مجوز ان يكون حركتان غير متناهيين في المستقبل احدهما انقص من الآخر حتى
 كدورات الفلك الثامن فانها انقص من دورات الفلك المحرور للثاني وكالاتون
 الغير المتناهيته والآحاد الغير المتناهيته فان احدهما انقص من الآخر مع كونهما
 غير متناهيين فان قيل يجوز ان تكون القوة الغير المتناهيته في التأثير انما توجد
 لكل الجسم لا شئ من اجزائه فلم يقوا الجزاء على شئ مما يقوى عليه الكل فاذا قسم الجسم
 تبطل القوة عنه ولا يكون لكل جزء منه جزء من القوة كما ان النفس النباتية والحياة
 توجد في النبات والحياة ولا توجد في شئ من اجزائها من الارض والماء والهواء
 والهواء وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم يقال لا ريب ان القوة التي للجسم
 وان كانت حال اجتماع الاجزاء كلها سارية في جملة الجسم والاكانت قوة لبعضها
 دون الكل واذا كانت سارية في جملة كان لبعضها بعض القوة فكل جزء منه حال
 الجزاء من القوة حال الاجتماع وان لم يكن حالاً لها حال الافراد ولا يلزم من فرضنا
 للجسم بعضاً ان يوفد ذلك البعض بشرط قطعه وابانته بل يكفي ان يعين شئ منه وهو يجرى
 فيتعرف حال ما يصدر عنه وعن قوة تعرفاً على سبيل التقدير قال والكلام في هذه
 التقديرات كاللغز في التقديرات التي فرضنا في قوام الماء والاعضاء وذلك
 لاننا نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بافضل بل نقول ان ما تقديريتنا
 يوجب هذا الحكم فموتناه على نحو التقديرات التي لفيها المندوبون والمحركون للسفينة
 وان لم يكن ان يحرك كل منهم كل السفينة فيمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم قلنا
 فقد استبان بهذا البيان ان القوة الجسمانية لا تقدر على تحريكات غير متناهيته
 بحسب المدة والعدة فالمحرك للفلك تحريكات غير متناهيته قوة مجردة عن المسادة
 وهي النفس المجردة الفلكية ^{فمحصل} في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية
 وهي صورة نوعية نسبتها الى نفسه المجردة نسبة انخيل الى انفس المناطق في الانس

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية
 هي ايضا ذات ارادة خبرية والفاضل الشارح جعل مبدء الارادة الكلية نفساً
 مجردة ومبدء الارادة الخبرية نفساً اخرى منطبقة وذلك متنى لم يذهب اليه
 قبله فان الجسم الواحد يتشعب ان يكون ذائعين اعني فاذا اتين شيئين موالاتهما
 جميعاً بل يذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة
 جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتذكر الخبريات
 وتحرک الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا و
 ابداننا بعينها بهذا الظاهر ان القول بكون الفلك ذائعين توحية قوتها الجسمانية نفساً
 منطبقة كما هو المشهور من قبيل التسامح لان التحريكات الاختيارية الخبرية لا تقع
 الا عن ارادة تالفة لشوق اعلم انه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشئ نفساً
 او ضاراً ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث
 منه ارادة او كراهية وهو مبدء العزم وينبعث الحركة وربما ينفك الادراك عن الشوق
 كما يدرك الانسان ان له نفعاً في طعام ولا يشاق اليه لوجوه العزم انما يحصل
 بعد الشوق فهو مغاير له واليتم تحقيق الشوق من غير عزم كما اذا منع مانع من تحصيل
 كما يحيا به غير دور بانيفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعاً عن الحركة مع وجود
 الشوق والعزم فكل فعل ارادي مسبق بوجوده لافعال لما كانت هذه الافعال
 متغايرة لا بد لها من مبادئ مختلفة فالتصور بحسب العقل والعمل والشوق ان كان الى
 جلب منفعة فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبحسب القوة الغضبية والعزم
 بحسب قوة اخرى عازمة والتحريك بحسب قوة محركة وحيزه اما ان تقع الحركة
 عن تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبة الى جميع الخبريات
 على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الخبرية دون البعض والا لزم الترجيع بلا مرجع فلا بد

من سبب مخصص يقترن به فمبدأ الحركات الخبرية الارادية تصورات جزئية
 وهي التخييلات الخبرية المتجددة وينبعث عن كل تخيل شوق جزئي وينبع ارادة خبرية
 وتيلوها حركة خاصة نظيرة انا اذا اردنا قطع مسافة محدودة فيفتتح حدودها واحد بعد واحد
 وينبعث عن كل تخيل شوق وارادة خبرية الى ذلك الحد فتصير تلك الارادة الحسية
 حكمة لقطع ذلك الخبر من المسافة فاذا انقطع التخييل لقطعت الارادة والحركة وان لم
 ينقطع بل متصل التخييلات متجددة على سبيل التوالي وتصل الارادة المنبثقة عنها
 فتستمر الحركة قال الامام الرازي ادراك اشئ الخبر في لفتية نسبة بين المدرك
 والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك اشئ خبري يتوقف على حصول المنتسب
 على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي ايم
 الدور واجاب عنه المحقق الطوسي بان ادراك الخبر في قبل وجوده يتوقف على حصوله
 في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
 انا على اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الخبر في الخارج مبدء الحصول
 في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدء الحصول في الخارج ولا يلزم الدور
 وكل ما تصور جزئي فهو جسماني لان الصورة الخبرية ترسم وهي اصغر وترسم وهي اكبر
 فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين باحقيقة او لاختلاف
 الماهية فعنه الصورتان بالصغر والكبر لاختلافهما في المحل من المدرك لا سبيل الا
 لاننا نعلم في الصورتين من نوع واحد فتكونان متحدتين بحسب الماهية بناء على ان
 صورة اشئ عينه ونفسه لما تقرر عندهم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن
 ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون مأخوذة
 من خارج لجواز ان تكونا صورتين لامر غير موجود في الخارج لانا قد نتصور امورا
 لا وجود لها في الخارج فتعبر القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منها مرسومة

في محل غير ارسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما ندر استانه
 فهو جسماني واصل ان الصور المحسوسة ليست متصفة بالصغر والكبر الا بواسطة
 ممكنا فتكون جسمانية فلا يرد ان السو على عندكم غير ذات مقدار وضع وقد سلمت
 بالاطلاع الصورة الجسمانية والمقدار فيها فيجوز ان يكون الصورة المحسوسة منطبقة في
 وحق ان كل ما يرسم فيه الصورة المقدارية يكون جسمانيا لان تقدير احوال يستلزم
 تقدير محل السو في ذات مقدار سبب حلول الصورة الجسمانية والمقدار فيها والمجرد
 لا يمكن ان يكون كك لا يقال ان شاع ارتسام الصغير والكبير في المجر ولا يفيده الا
 مدرك التجريبات التي لها مقادير انما هي القوة الجسمانية لا ان مدرك التجريبات
 مطلقا قوة جسمانية والحركة ليس لها مقدار صغير او كبير لعدم قبولها التقدير بها في تلك
 ان يكون مدركها قوة جسمانية لان الحركة التجريبية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار
 المسافة التي هي من شخصتها التي هي هنا كلام من وجهين الاول ان الارادة التي
 حاوثة فلا بد لها من علته حاوثة وهكذا فيلزم التسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو
 محال في الا يلزم كون المعلوم علة للموجود وجوابه على ما يستفاد من كلام الحق الطوسي
 ان كل حركة سابقة علة لارادة لاحقة ثم افاد وجدت الحركة اللاحقة تكون علة
 لارادة اخيرة حتى تنصل الارادات في انفس الحركات في اجماع ارادة الحركة
 لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون
 بالافراد علة لللاحق بل هو شرط يتحقق به العلية الثابتة ان القوة الجسمانية
 لا تقوى على تحريكات غير متناهية فكيف تكون القوة المنطبقة الفلكية قوية على التحريك
 الغير المتناهية وجوابه على ما يستفاد من كلام الشيخ في كتيبه ان القوة المنطبقة
 الفلكية لا يزال يفعل عن المبداء المقارن في الفعل في الفلك والمتع ان يوشع القوة الجسمانية
 تأثيرات غير متناهية على سبيل المبدئية والاستقلال واما التأثير الغير المتناهي على

سبل الوساطة والانفعالات الغير المتناهية فليس يمنع الفهم الثالث في الغضائر
 هو مشتق على ستة فصول **فصل في البسائط الغضيرية وهي الاربعة لان الغضائر اما**
خفيف او ثقيل وانخفيف اما خفيف مطلق او خفيف اضافي واثقل ايضا اما مطلق او اضافي
فالثقل الاضافي هو الماء وهو بارد وطيب اما كونه بارداً فلا يسهل من البرودة عند عدم
القوا سرداً اما كونه رطباً فلا يسهل الاشكال ويتركها السهولة لطبيعتها فتتفتت المجمود ذوباً
بواسطة تأثير حر الشمس فهو محيط بثلاثة ارباع من الارض تقريباً وان كان الوضع
ان محيط تمام الارض وذلك لان العناية الالهية بالسفليات اقتضت كشف بعض
من الارض ليعيش الحيونات وتمتع افراد الانسان بالثقل المطلق في الارض وهي
باردة يالسة لانها اذا خلقت وطبعا ولم تسخن بسبب غرب شعاع الشمس وغيره
يسخن منها البرودة ولو لم تكن طبيعتها متقضية للبرودة لما كانت ككدام ما يوسستها
فلا يسهل قبولها للاشكال وتركها اذا خلقت وطبعا ولما نلت طبقات احد لها
هي الارض المنخلة بغير ما يتولد فيها المعاون في الجبال والنبات والحيوان و
ما فيها الطبقة الطينية المخروجة من الماء والتراب والثلثة الارض الصخرة المحيطة
بالمركز وانخفيف الاضائي هو الهواء وهو حار وطيب اما كونه حاراً فلا يسهل الماء اذا
اريد ان يجعل هواءً سخناً حين استحکام التسخين يصير هواءاً اولاً لانه لو كان بارداً
لكان ثقيلاً كثيفاً وليس ككدام رطوبة فلا يسهل الاشكال وتركها السهولة ولو
اربع طبقات الاولى ما يترنج منه مع النار ويتبدل شيئاً فيها الا دخنة المرتفعة من الارض
وتكون فيها الكواكب وذات الازناب والنيازك الثانية الهواء الغالب في التي
يحدث فيها الشهب والثلثة الهواء البارد الذي لا يصل اليه افر شعاع الشمس ليعكس
من وجه الارض تسمى طبقة زمهريرية وفيها يحدث السحب والصواعق والرعد والبرق
الاربعة الهواء المحاور للارض المختلطة بالاجزاء الارضية والمائية التي تصل اليها من

شتعال الشمس فيسخن به ويخفف المطلق هي النار وهي حارة يالسة اما حرارتها
 فلان النار التي عندنا مع كونها غير صرفة ومخالطتها بامتيازها بالبرودة حرارتها
 محسوسة جداً فما ظنك بالنار الصرفة على ان النار التي تحت الفلك متحركة بحركة
 الفلك بالعرض والحركة توجب السخونة فكما كانت المحركة اطول زمانا كانت السخونة
 اشد واما يوسئها فلانها تفتي الرطوبات عن المبادر واعلم ان هذه الاربعة من حيث
 انها يحدث منها المركبات تسمى اسطقات ومن حيث انها تخل اليها المركبات تسمى عناصر
 ومن حيث انها يحصل منضجها عالم الكون في الفضا تسمى اركاناً ومن حيث انها ينقلب
 كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون في الفساد والدليل على كون تلك الاربعة
 اسطقات للمركبات انها اذا حلت بالقرع والانبين يظهر بها كاجزاء ارضية وهوائية
 ومائية واما اجزاء النار فلا بد منها للنضج والطبخ وقضيه ان الاركان المذكورة الموجبة
 في المركب لا خلاف طلبها كل منها لطلب حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفريق وعدم
 بقا التركيب فلا بد فيه من جامع يقيده نضجاً وطبخاً يوجب حصول مزاج يستتبع صورة ما
 من التفريق وذلك الجامع الذي يطبخ وينضج هي الحرارة النارية فلا بد من وجودها فيه
 وكل واحد منهما مخالف للآخر في صورته الطبيعية يعني ان كل منهما مخالف للآخر في صورته
 النوعية اذ قد ظهر ان كليات هذه البساطات متباينة فلا يمكن ان تكون الصورة الواحدة
 البسيطة مصدراً لتلك الآثار فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد فاختلاف الآثار
 والى على اختلاف مصادرها والا اى ان لم يكن كل واحد منهما مخالفاً للآخر في صورته
 النوعية لتعمل كل واحد منهما بالطبع حيزاً آخر ضرورة ان عدم اختلاف مقتضى
 عدم اختلاف مقتضى والتالى بطلان كل واحد منها يقتضي حيزاً مخالفاً لحيز الآخر
 لا اختلاف ميوها الطبيعية ضرورة ان النار تقتضي الصعود من حيز الهواء والما يقتضي
 النزول منه والهوا يقتضي الصعود من حيز الماء والارض تقتضي السقوط من حيز الماء

والما يقضى الصعود من خيز الارض فالمقدم منه وكل منها قابل للكون والفساد
يعنى ان كل واحد من العناصر الاربعة يتقلب الى الآخر وتفصيله ان الكون في الفضا
انما يقع بين جسمين بان يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة فكيف
ان يقع هذا التغير بين كل واحد منها وكل من الثلاثة الباقية فالنوع الكون في الفضا
اشتا عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة فستنتج منها لا انقلاب عنصر الى جاره فقط
كالانقلاب النار الى هواء وبالعكس والهواء الى ماء وبالعكس والماء الى ارض وبالعكس والارض
الى فلان لا انقلاب عنصر الى آخر بوسط واحد كالانقلاب النار الى الماء وبالعكس والماء الى الارض
وبالعكس اثنتان منها لا انقلاب عنصر الى آخر بوسطا ط ك الانقلاب النار الى ارض وبالعكس
والنص اشار الى وقوع الستة الاول في فقال لان النار يتقلب حجرة كما يجرد مياه جارية
تسرب حجارة صلبة وذلك معان من بعض المياه التي تنفذ حجرة بعد حجرة ومن
عن منها كما يقال في عين سيكهة قيل هي قرية من بلق مرانة من جبال افريجا
وانحدر يتقلب بالهيل الاكسرية مارا وذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراق او باسحق
مع ما يجري فيسمى الاملاح كالنواذر ثم اذا هبها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الهشة
المجتمعة كيف يصير ملحاً يذوب بالماء وكذا الهواء يتقلب ماء كما يرى في قفل الجبال
فانه يغليط الهواء ويتقار وفعته يعني انه قد يكون في قفل الجبال صخر فيضرب الصخر
هواءا فيجسد سحابا من غير ان ياتي ذلك الموضع من موضع آخر ولا من
نجار صاعد الى ثم يرى ذلك السحاب ينزل فجاء فيعود الصخر ثم تولد مرة اخرى فيخرج
قد حكى انه شاهد ذلك ببجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية
امثال ذلك كثير او اخترص عليه الامام الرازي بانه لو كان انقلاب الهواء مارا
للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابر ومما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل في الهواء واجاب عن المعلق المطر

بأنه يجوز ان يكون ذلك لغوات شرط او وجود ما في وان لم اخرجوا الماء ايضا فيقلب
 الهواء بالبخار الحاصل من التسخين فتجلى الاخرة بحيث تيلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان
 الماء مثلا وكذا الهواء فيقلب ناراً كما في كوران الحدادين عند اكلح النفع على الكبر وسد منافذ
 الهواء والجديد وما قيل يجوز ان يحصل من تلك الهواء سخونة قوية تعمل على النار الاخرى
 فلا يخفى انه من كبره والنار ايضا فيقلب هواءاً كما يشاهد في المصباح فان النار المفصلة
 عن شعلة المصباح لو بقيت لرثبت ولا تحرق ما يقابلها فهي اذن انقلبت
 بهما واخذ هذه الانقلابات الستة تكون بلا وسط واما الستة الباقية فما كان منها بالانقلاب
 عنه الى آخره بواسطة ادبوسا لطفاً فواقع بلاريب ما كان منها بطريق الطفرة فالظاهر
 من كل ما تم انه غير واقع وقال الشيخ قد يتكون انواع من الحجارة من النار او طفت
 وكثيرا ما يحدث من الصواعق اجسام حديدية ونحاسية على هيئة اصول السهام
 لها زائدة منعقدة الى فوق قال وقد تكلفت اذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يزد
 ولم ينزل تحليل منه ومان ملون يضرب في الخضر حتى يبقى جوهر رادي فلان من ذلك
 ان العناصر بسيطة ينقلب بعضها الى بعض ثم ان الاستحالة كما يكون في العناصر
 في المركبات ايضا ليس ان الحطة يستحيل وماد الدم يستحيل عظم وعصا وربان في الشا
 من هذه الجملة يبقى نوعه ويظل كهيئته يسمى استحالة ولا يبقى نوعه عند تغيره يسمى كونا فاسما
 وقد اخطئوا على ان يسموا القسم الاول من الاستحالة كونا مقيداً كقولهم كان بعض
 او كان اسودوا القسم الثاني كونا مطلقاً ونقول ايضا الكيفيات المنصرفة زائداً على
 الصور الطبيعية متغيرة لما لا انما التحليل في الكيفيات مثل التسخين والتبريد يعني انه ربما
 تبدل الكيفية مع الحفاظ الصورة النوعية فان الماء مثلاً قد يسخن فيتبدل الكيفية
 الفعلية ويخمد فيتبدل الكيفية الانفعالية وما يسميه عنى صورته النوعية محفوظة في كلا الحالتين
 والنار قد تبرد مع بقاء الصورة الطبيعية بذاتها وما قيل ان النار لا تبقى ناراً بعد ذلك

الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان المجموع عنهما ليس لشيء لانه اذا تم
 انقلاب بعض العناصر بعضها فلا مجال لانكار استحالتهما في كيميائهما اذا لا انقلاب يكون
 مسبوقا بالاستحالة ضرورة ان مادة الماء مثلا انما تستعمل لتخلع الصورة المائية وليس الصورة
 الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة على سبيل التدريج ضرورة انه لا يمكن
 حصول الصورة الاخرى مع بقاء الكيفية الاولى فيتحقق الاستحالة قبل الانقلاب ولو كانت
 الكيفيات نفس الصورة لا تحال ذلك وايضا الكيفيات قايمة للشدة والضعف بخلاف
 الصورة وذلك لان انسانا لا يجوز ان يكون اشدها سانية من آخنها وبجور
 ان يكون اشدها حرارة من آخرها ايضا والصورة مقومات للهيولى بخلاف الكيفيات لانها
 اعراض فهي لو اتي وعلم ان قوما من قدام الفلاسفة انكروا الاستحالة والكون والفساد
 فزعموا ان العناصر الاربعة ليست بسا للطلب هي مركبة من جميع البساطات والطلبات
 حتى ان الماء مثلا يتركب من الهواء والارض والنار والعنبر والعسل والبخار والحم وغير ذلك
 وانما سمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند طاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامن
 فيطلب ليطهر المحس بعد ما كان غائبا عنه وهم بحجاب البروز والكمون قد اعترض عليهم الشيخ
 في الاشارات بان ذلك يقال ان في شجرة افضا اخضت جميع النار التي تشتعل منها
 ولا يخرج منها ذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب موجودة فيه قبل ذلك لا يبر
 باللمس البصر مع كونه شفافا غير مانع للبعث عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه وادرك
 عليه الامام الرازي بان حرارة الادوية الحارة كالفرغون انما يكون كقشرة الاجزاء
 النارية التي فيها انها غير ظاهرة لللمس عند سحق والرض فلم لا يجوز ان يكون فيها
 مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية
 قلنا هذا قول بانما تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه
 المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية التي في الفرغون انما لا يظهر لللمس لكونها منكسرة الكيفية

للمزاج فان قالوا بل قد ناقضوا انهم وقومهم زعموا ان الفاعل ليس سبيل
 برودة الكامن بل على سبيل نفوذه من غيره فيه فالماثل مثلاً انما يتسخن بنفوذ اجزاء
 نارية فيه من النار المحاورة بهم اصحاب الخليط واورده عليهم الشيخ بوجوه منها ان الما
 المصوم المقدوم الملوأ ايجاباً ان التسخن كثير الاقلندع ودخل كثير من النار فيها
 لا شناع التدخل ومنها انا اذا سخنا الماء العين المتشابهين في انما عين احدهما تحكم
 الجرم كالحاس من الاخره مشتمل على المسامات كالخرف فلو كان التسخن بنفوذ النار
 فيه كما زعموا لوجب ان يتسخن الذي في المتخلف قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه وان الاخر
 والواقع خلافه ولما فرغ المصن من بيان الاجسام لبسطة من الافلاك والمعاصر
 شرع في بيان الاجسام المركبة وهي تنقسم الى الما المزاج له والى الما مزاج واما مزاج
 تنقسم الى الما النفس له وهي المعدنيات والى الما النفس نباتية او حيوانية وتسمى المواسم
 الثلاث ويحتاج في معرفتها الى معرفة المزاج فلذا اراد تحقيق ما يتبع المزاج وبيان
 حقيقة موقوف على مقدمات الاولى ان المزاج لا يحصل الا بتفاعل بعض العناصر
 في بعض وفي كل عنصر مادة وصورة وكيفية ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لانا
 شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة هي المتفعلة لان
 شأنها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال واما الكيفية فلا يجوز ان تكون فاعلة لان
 حرارة النار مثلاً لو كانت كاسرة لبرودة الماء وبالعكس فان كان الكسر ان معاً كان
 الانكسار ان معاً فيكون كل منهما كاسرة ونكسرة في حالة واحدة وهو محال وان
 كان على الترتيب لم يعمد المخلوب غالباً والمخلوب عند بقائه بكما لم يصير غالباً
 فكيف يصير عند كونه مغلوباً غالباً فتعين ان يكون الفاعل هي الصورة والمفعول
 هي المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند
 تاثير العلة في محلها المتوقف على اعداد ذلك المعد ولما لم يجب اجمع المعد

فيجوز انعدام عند تأثير الفاعل في المعدول ولا يلزم سمي من المخدورات الثمانية
 ان التفاعل شرط بالتجاور استدلال عليه الشيخ بان المجاورة لو لم تعتبر في ذلك لتفاعل
 فاما ان تعتبر في نسبة اخرى فمعتبة او لا تعتبر في شيء من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل
 كيف اتفق والتمسك في باطل والالمجاز ان يحرق النار في المشرق لا يحترق في المغرب
 في المغرب وعلى الاول فاذا فصل احد كسجين في الآخرة فالتوسط ان لم يفعل شيء
 وانفعال الثاني لا يمنع التفاعل البعيد من دون انفعال القريب ان الفصل يكون الوسط
 سوترا في البعيد بالمجاورة التامة ان المجاورة كلما كانت اتم كان التفاعل ابلغ
 والمماسية غاية المجاورة فكلما حصلت المماسية بين الاجسام كان التفاعل مبنيا
 ابلغ الرتبة ان المماسية بين الاجسام انما تكون بالسطح فكلما كانت السطح اكثر كان
 التفاعل المعدل بلاقا تما اكثر وكثرة السطح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء
 لا تما في الاتصاف فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان تفاعل العناصر بعضها في بعض
 اكثر واذا انتهت هذه المقدمات فاعلم ان البسائط المختلفة الكيفية اذا انفصلت اجزاء
 وتماست تماثا وجمعت فصل بعضها في بعض بقوا بالمتضادة اى بصورها القوية
 المتماثلة في الكيفية وكسر صورة كل منها بالفعل في مادة الآخرة سورة كيفية الجسم
 المتضادة كيفية الاول مثلا ككسر الجذر الناري بصورته سورة برد الجذر المائي سورة
 رطوبة وكسر الجذر المائي بصورته سورة الجذر الناري وسورة يجمعة فيحصل
 كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع بحيث يستبر بالقياس الى الحار والبارد فيقيس
 الى البارد ويسترطب بالقياس الى الباس ويستبر بالقياس الى الرطب فالمراد
 بالكيفية المتوسطة امر وحداني واقع بين غاية الحرارة وغاية البرودة وغاية الرطوبة
 وغاية اليابوسة في درجة من الدرجات الواقعة بين المتضادين المتخالفين غاية الخلاف
 لان الكيفيات الاربع الاجزاء المتصغرة باقية على ههنا فتها ولا تميز بينها بل يحس بها

كأنها ليقية واحدة للمجودة فانه انتمزج وليس بمزج نعم اصحاب الحليط السيمون بالمزج
 فظن انه يحصل من تفاعل عناصر متغيرة الاجزاء كبسر صورة كل منها سورة كيفية لا كيفية
 متشابهة في اجزائه اى في اجزاء المركب هي المزج فان قيل المتشابه بهي المركب
 لا يتصور الا في المعدنيات لاني الحيوانات المركبة من الاعضاء المختلفة يقال المراد
 بالمتشابه ان يكون كل ماله مزاج واحد متشابه الاجزاء والحيوان ليس له مزاج واحد
 بل لكل عضو منه مزاج آخر ويمكن ان يحيل كلام المص على ما ذهب اليه البعض من ان
 الكا نفس الكيفية والمنكسر سورتهما يدور بالقوى في قوله تقواها المتقادة الكيفيات
 وتقرير هذا المذهب ان التفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة
 الكيفية والحارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف
 على ان يكون لسورة الحارة بل يحصل بنفس الحارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء
 الشديد البرد يكسر سورة برودتها و كذلك انكسار سورة الحارة لا يلزم ان يكون سورة
 البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كما لما اقليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحارة
 يكسر سورة حرارتها وهذا المذهب باطل لان الجسم شديد سخونة كالنار اذا امتزج
 بالماء الشديد البرودة يكسر شدة سخونة قطعاً وانكسار بدون انكسارها اذا امتزج
 بالماء اقليل البرد مع ان الكاسر سورة الحارة على هذا المذهب نفس البرودة فلا فرق
 في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء اقليل البرد فيلزم ان لا يكون
 بين الانكسارين تفاوت مع انه خلاف ما يشهد به الضرورة على انه من المستحيل ان
 لا يكسر سورة الحارة البرودة الشديدة ويكسر البرودة الضعيفة وقد بطله الاستاذ
 العلامة ابى قدس سره في رسالته المسماة بالهدية السعيدة بوجوه عديدة من شأنها
 عليها فايحج اليها وليعلم ان المزاج ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون مقادير كيفيات
 بساطة متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها عدمية الميل الى الطرفين

بل يكون على حاق الوسط بين الطرفين فهو المعتدل الحقيقي والآخرون لما يكون
 كذلك فهو غير المعتدل أما المعتدل الحقيقي فلا يمكن ان يوجد فضلاً عن ان يكون مزاج
 انسان او عضو انسان لان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع اجزائه
 مدة يحصل فيها الفصل الا لافعال اما غير المعتدل الحقيقي فهو ايضا قسمان احدهما المعتدل
 الذي يستعمله الاطباء وهو ان يتوفر عليه من كميات العناصر وكيفية تما القسط الذي
 ينبغي له ليبقى سجاله ويكون انسب بافعاله هو لا يكون الا بالتناسب بين الكيفيات
 مثلاً اذا كان اللامع بنوع ذلك المركب ان يكون حرارته ضعف برودة فتمت الزمان
 تلك النسبة محفوظة يكون المركب معتدلاً بهذا المعنى والآخر غير المعتدل الطبيعي وهو مجموع الاعتدال
 بهذا المعنى اما ان يكون كيفية واحدة او في كفتين لا بد ان يكون احدهما فعلية والاخرى الفعلية مثلاً
 الخروج عن الاعتدال في الكيفيتين الفعليتين او الفعليتين والكان احدهما برودة والآخر فعلية
 المجموع المركبات التي لا مزاج لها يقال لها آثار علوية ايضا وما ينبغي ان يعلم
 ان هذه المركبات انما تتكون من النجاء والدخان وهما جدران من الحرارة لانها
 اذا اشرت في البلبه تصعدت منها اجزاء هوائية ومانية وهى النجاء وصعوه قليل اجزاء
 تارية وارضية وهى الدخان صعوه خفيف وقلما تصعد احدهما سادجاً بل تصعدان
 في الاكثر مختلطين لكن النجاء يصعد الى حد قريب والدخان اذا كان قوياً ينفصل
 عنه مرتقياً الى حد النار وبعد تميد ذلك نقول ان اسحاب والمطر وما يتعلق بها كالثلج
 والبرد واضباب والصفى والطل فالسبب الاكثري في ذلك لكثافة اجزاء النجاء
 انما قيد السبب بالاكثرى لان هذه الاشياء قد تمكن من تكاثف الهواء ايضا لان
 ما يجاد الهواء استفيد كيفية البرد من الما رقيق ان الهواء انما يستفيد كيفية البرد
 من الما لكن الطبقة الرابعة منه ليست باقية على صفة البرودة لوصول الشعاع المنكسر
 من وجه الارض اليها ثم الطبقة التي تغطيها تأثر شعاع الشمس تبقى باردة وهي الطبقة

الثالثة منه السماة بالطبقة الزهرية قاذبلغ البخار في صعوده اليها عظم
 ان البخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار
 يتحلل وينقلب هواء وان كان كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فالبخار
 ان بلغ في صعوده الى الطبقة الزهرية من الهواء يتكاثف بواسطة البرد الذي
 من شاته التكثيف فان لم يكن البرد قويا اجتمع البخار وتكاثف بذلك القدر
 من البرد وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد
 قويا بما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها وتقاطرها او لا يصل قبل
 اجتماعها وتقاطرها بل بعده فان وصل قبل اجتماعها وتقاطرها هي العقاد باجتماع
 سينزل السحاب اى تنزل الاجزاء البخارية مع جمود فيصير ثلجا وتبسط كالقطن المبلج
 وان لم يصل قبل اجتماعها بل بعد الاجتماع وتقاطرها ينزل بردا فان كان نازلا
 من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة والاحتكاك في الجو
 وان كان نازلا من سحب قريبة يكون كبيرا في الغالب غير مستديرا وانما يحده شدة البرد
 في الريح والخريف لان الشدة لان البرد يشتوي ان كان شديدا انخب البخار
 قبل الاجتماع والعقاده جبا فيحصل الثلج وان كان ضعيفا لا يفعل الا المطر والاني
 لفة الانجرة الرطبة الثقيلة فيه والاني الريح والخريف فيختلف الهواء فيها كثيرا
 يتكاثف البخار فيها تكاثفا غير معتد به وكميته احر فلا ينجم ثلجا فاذا استحكم استصفا
 واحاط به الهواء بحار هربت البرودة دفعة الى باطنه وقد جعله الاستحصال قطرا
 فينقذ برده ايضا يصير الانجرة الكثيفة شديدة الاستعداد للجمود وتخلطه احر اياها
 ان الماء الحار سريع جمودا من الماء البارد فاذا ضرب البرد بخبر بعد ان صار جبا
 كبيرا نباله اذا بلغ البخار في صعوده الى الطبقة الزهرية واما اذا لم يصل البخار
 الى الطبقة الباردة فان كان كثيرا فقد يقع سحبا باطراف الشدة بردا والهواء القريب

من الارض قال شيخ علم طبقات الشفاء ما يحصل انه قد لا يبلغ فيه البخار الممنوع البرق
 الشديد البرد بل يصعد صعوداً يسيراً حتى كأنه مكتبة موضوعة على وهدية واهل القرية
 التي تحت تلك السماكة يطرون من كان على جبل فوقه يكون في الشمس وسبب
 ذلك كثرة البخار وتواتر زلزاله وطلوع حركته المصعدة اياه فقططر مثل المعصده وقد
 لا ينعقد ويسمى ضباباً وان كان قليلاً فاذا ضرب البرد اى برد الليل كثفه وعتقه
 ماؤه فينزل في اجزاء صغاراً كحبيس نزول الاعنداجتماع شئ يعتد به فان لم يجده فوال
 وان انجم فوالصقيع ونسبة الصقيع الى اطل نسبة الثلج الى المطر والماء فخرج من بين
 ما يتكون من البخار ارباباً ما يتكون من الدخان فوق الارض فقال واما الرعد
 البرق فسيما ان الدخان اذا ارتفع مخلوطاً ببخار يبلغ الى الطبقة الزهرية لكثف
 البخار ونيقته سخااً واخسب الدخان فيما بين السحاب فذلك الدخان ان يقبى حاراً
 فتصعد العلو لطبعه فاصعد منه الى العلو فوق السحاب فمزجاً عنيفاً فيحصل صوت هائل
 هو الرعد بمنزلة له ومصاكنه اياه وان صار بارداً لكثف وقصد السفل لتثاقب
 فيمزق السحاب ايضا فمزجاً عنيفاً فينتج من فزلية له ومصاكنه اياه صوت هائل
 استقل ذلك لدخان بالحرارة الشديدة والمصاكنه لانه شئ لطيف فيه مائية وارضية
 عمل فيها الحركة والحركة كلاً قرب مزاجه من الدنية فيشتعل باو في سبب شغل ككيف
 لا يشتعل بسبب تقوى كان برقا ان كان لطيفاً ينطفئ سريعاً والبرق يرسى
 قبل سماع الرعد لان البصر محتجج الى المواضع فحسب والسمع محتجج الى توجه الهواء
 وصاعقة ان كان كثيفاً لا ينطفئ الى ان يصل الى الارض واذا وصل اليها ضربها
 بصيرة طيفاً يندفي المخلخل ولا يحرقه ويذهب ما يصادف من الاجسام الكثيفة ولا يحرقها
 الا ما يحرق من الذوب قبل الصاعقة وقعت بشيراز على قنديل معلقة في قبة الشيخ بك
 ابي عبد الله ابن كنيف قد من سره فاذا به واما الرياح فهد تكون بسبب ان السحاب

اذا نقل بواسطة البرود اندفع الى اسفل فصار لتسخنه بالحركة هواءا متحركا وليعلم
 ان الرياح انما تتولد من التجاريا بس اى الدخان كما ان المطر انما يتولد من التجاريا
 الرطب تولده اما الصعود او خسة كثيرة وهو الاكثرى فاذا عرض لها كثافة للبرود
 ثقلت وبسطت اذ لا تمكن من النفوذ في كرة النار فزجعت الى جهة حركتها او الى
 خلاف جتها اذ لان الاوخته المتصاعدة قبل انتهائها الى معاودة الحركة العسالية
 ينصرف الى جهة ما حتى تفصيل ان شالله تعالى سبب المادى للريح ليس الى الدخان
 نعم يحس الاول ان الرياح انما تهبط بعد حركة السحب في صورة اسحاب ريحان
 فكما انهم وتصريحا يتم وقد يكون لان دفع ليرض سبب تراكم السحب اى تكاثفها
 يعنى ان تكاثفها يوجب هبوطها الموجب لحركة ما بينها ضرورة امتناع الخللا فيصير
 من جانب الى طرف آخر وقد يكون الانسباط الهوا بالتحمل في جهة فيندفع عن
 مكانه بواسطة عظم مقداره فيدفع ما يجاوره ويدفع ذلك المجاور ايضا مجاوره فينتج
 الهواء ويضعف تلك الدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد يكون بسبب الدخان
 المتصاعد الى الطبقة الزهريرية ونزوله قد عرفت ان الرياح انما تتولد من الاوخته
 وتولد منها على جهين احدهما كثرى وهو انه اذا صعدت الاوخته كثيرة الى فوق
 فعنده مولها الى الطبقة الزهريرية ان انكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تنكثفت وتقل
 وتنزل فيحدث من نزولها موج الهواء فيحدث الريح الباردة وان لم ينكسر حرها
 ببرودة تلك الطبقة تنصاعد الى ان تصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك
 ولا تمكن من النفوذ فيها بل تحرق ودمج رمادها بمصادمة النار المتحركة فينتج
 الهواء ويحدث الريح الحارة وتأييدها قلى وهو ان الاوخته قبل وصولها الى كرة النار
 والى الطبقة الزهريرية من الهواء ينصرف الى جهة مانع فيحدث الريح وقد يحدث
 بحركة الهواء وحدها اذ تتخلل جهة من الهواء كما ذكره الصواعك ان الريح او المطر تساهل

في الاكثر لان الريح في الكثير تطف مادة السحاب وتفرقها بحسب كثتها والمطر
 الا ذخنة ويصل بعضها بعض فتثقل ولا يمكن من الصعود وتانعها ما دل على تعاقب
 ما دق المطر الذي هو البخار الرطب ومادة الريح الذي هو الدخان ولذلك اسما كثيرة
 الرياح تكون سنة جذب وقلة مطر ومن الرياح ما يكون سموها أي رياحا حارة وما قيل
 أي متكتيفة بكيفية سميته فليس ينبغي محرقا لا حرقته في نفسه بالاشتعة او لا خطا لها بالاذخنة
 والاذخنة الحارة او موروه بالارض الحارة جدا فتخرج الابدان واعلم ان من الرياح
 الزوينة وتسمى اعصارا ايضا وهي عبارة عن ريح تستدبر على نفسها وتكون مثل المنارة
 وهي قد تكون بالقطعة وقد تكون صاعدة اما المالبطة فسيبها انه اذا انفصلت ريح من
 سحابة وقصدت النزول الى اسفل فعارضتها في طريقها قطعة من السحاب صاعدة فصار
 تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الرشيمة من فوق فيقع ذلك الجزء من الريح بين
 رفع ما فوقه اياه الى اسفل وبين دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض لمن لم يكن
 ان يستدير ويضيق الاجزاء الارضية بينهما فيقع ملتوية على نفسها واما الصاعدة فسيبها
 تلاقى ريحين متقابلين مختلفي الاتجاه وربما يكون قوة الاعصار بحيث يقطع الاشجار وربما
 يشتل على قطعة من السحاب فيري كان شيئا لطيفا وعلى شجار مشتعل فيري نادر تدور
 واما قوس قزح وهي ما يري شبيهة قوس فوق الافق فهي انما تحدث من ارقام
 ضوء النير الاكبر اى الشمس في اجزاء رشيمة مستديرة اعلم انه اذا وجدني خلاف جهة الشمس
 اجزاء بخارية لطيفة شغافة صافية رشيمة وكان وراءه جسم كثيف مثل جبل او سحاب
 كذا وكانت الشمس في الافق الآخرا وقريبة من الافق فانادوا برالانسان على
 ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في خلاف جهة النظر فانك تفسد البصر
 من تلك الاجزاء الى الشمس كوكها صقيلة فادت ضوء الشمس دون شكلها كوكها
 صغيرة وتكون مستديرة على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة كان القوس

قوس قزح

يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولولت تلك الدائرة
 لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس صغبر
 ولذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واختلاف الوانها بسبب اختلاف
 ضوء النير والوان الغمام المشهور في وجه اختلاف الوانها ان الناحية العليا تحون
 اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اليها اقوى فيرى حمرة ناصعة واسفلها البعد
 واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد منها كرات في مركب من شرق
 الحمرة وكدر لظلمة وزيف الشيخ هذا الوجه بان ذلك يقتضي ان يكون الاقرب باضع حمرة
 ثم لا يزال الكك على التدريج حتى يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الآخر جوا نبي
 فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضها متشابهة الحمرة وبعضها
 الارجوانية وبعضها متشابهة الكراتية فهو بعيد بان تولد الكراتي من الارجواني والاحمر
 بعيد لان الكراتي لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراتي من الاصفر والاسود
 ثم قال واما الالوان فلم تحصل لى امرها ولا عرفت سببها ولا نفعت بما يقولون فاما
 كله مخف وكذب واما الهالة فايضا انما يحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء ارشدية
 صغيرة صقيلة مستديرة اعلم ان الحالة دائرة تامة او ناقصة ترى حول القمر وغيره
 من الكواكب بسبب حدودها احاطة اجزاء ارشدية صقيلة كانها مراما مترصية نعيم في
 لطيف غير سائر ما وراه واقع في مقابلته القمر حائل بين الراي وبين القمر فيرى القمر
 نفسه في ذلك النعيم الذي يقابل ويرى في كل واحد من الاجزاء ارشدية صقيلة
 المحيطة بذلك النعيم ضوءه لان ضوء البصر اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم
 ووضعه من ذلك الصقيل كوضع المضي منه اذا لم تكن جهة مخالفة لجهة المضي ولما كانت
 تلك الاجزاء ارشدية في غاية الصغر لم تولد شكل القمر بل انما تولد ضوءه كالنار
 الصغيرة جدا لا يظهر فيها شكل المرئي فيرى دائرة منورة بنور ضعيف محيطة بالقمر في الهالة

وقال بعضهم ان السحاب الرقيق الواقع في مقابلة القمر ينعكس ضوء القمر عليه وينعكس منه
الى القمر لصقاً له فيستضيء الهواء المحيط بالقمر بالضوء المنعكس فيرى القمر وضوءه جميعاً
كانه دائرة عظيمة منورة بنور ضئيل وهذا كما ينظر الى نار صغيرة تودق من بعيد
فيرى عظيمة فكيف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم امتياز الخس بين الضوء الاصل
والعارض ولعلهم ان الهالة قد تحترق الشمس ويسمى بالطفادة بالضم وهي مادة
جداً لان الشمس في الاكثر يحل السحب الرقيقة ثم ان تفرق الهالة من جميع الجهات
والتي على الصحو وتظا ما بحيث يمتحن السحاب وتطل الهالة على المطر لئلا تلتصق
على كثرة الاجزاء المائية وتفرقها من جهة تدل على سحابة ياتي من تلك الجهة والهة
الشمسية اول على المطر والاشتباب ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان
لطيفاً اشتعل فيه النار فانقلب الى نار وليتب بسرعة حتى يرى كالمنطفئ
اعلم ان الدخان اذا وصل الى كرة النار تشتعل وذلك كما يرمى في السراج المنطفئ
اذا وضع تحت السراج اشتعل فتصل الدخان من المنطفئ بالاشتعل فيشتعل الدخان
وينحدر اشتعاله فينتقل المنطفئ فتشتعل فما كان منه لطيفاً صار اشتعالاً وفوقه ناراً
بسرعة فيرى كانه كوكب ينقضي ويقذف به وهو الشهاب وما كان كثيفاً لم يشتعل
بل تحرق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة ذواته او ذنوب او عمود او رماقي
ذلك مدة شهر او ازيد وهي ذوات الذوات وذوات الاذنان وغيرهما وما كان منه
غلظاً فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمة فرميت كالبحر وما كان منه غلظاً يرمى
كالقحم عند تعلق النار به او يرمى كانه ثقبه او منفذ خال وقد يقف الذوات
وتخرب تحت كوكب وتدمر مع النار بدوران الفلك اياً ما فيرى كان نذرك
الكوكب ذواته او ذواتهم هذه الاجسام من الدخان المشتعل اذا لم ينقطع اتصاله بالنار
ينحدر النار الى اسفل فيرى كانه شيئاً مشتعل ينزل من السماء الى الارض او صلات

الطفادة ١٢

بيان اشتب

من
الارض

اليها احرقت تلك المادة بالكلية وهو المحرق واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان
 اذا اجتمع في الارض ميل الى جهة ويترد بها اى بسبب برودة الارض فينقلب
 ميلا فمختلطة باجزاء اجزائية اذا قل فاذا اكثر بحيث لاتسعه الارض اوجب اشتقاق
 الارض وانفجرت منها العيون اعلم ان الارض قد تتخلل بجورة الماء ويحصل فيها
 ثقب وخرج فيها هواء وجارو ماء فان كان الهواء والبخار المحبسان فيها كثيرا فقد
 يبردان ببرودة الارض فيصيران ماء فالحالة قوة على نفخ الارض في مدد بحيث
 يستتبع كل جزء منها جزءا آخر لنفخ الارض وتنفجر علينا جارية ويجري على الولا ضرورة
 امتناع التحلل وذلك لانه لما استحال ما في باطن الارض من الابهوتية والاشجرة
 المحبسة ما بسبب ما عرض لها من شدة البرد وجري ذلك الماء من باطن الارض
 الى ظاهرها انجذب الى مواضعها هواء وبخار آخر اذ لو لم يجذب اليها لبقيت
 خالية فيه وذلك الهواء والبخار بالبرد يصل هناك فينقلب ماء فيجري ويستمد هواء
 وبخار آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وان كان كثيرا اولا قوة ولكن ليس له مدد حدث
 منه العيون الراكدة وان كان كثيرا ولم يكن له قوة حدث منه القنى والآبار انما هما
 متولدة من بخر ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل عن وجهها
 ثقل التراب صاوت تلك الاشجرة منفذاً فاندفعت اليه باونة حكمة فان
 جعل له سيل اضيف اليه ما يده فمواد القنا والافوماء البيرة ونسبة القنى الى الآبار
 نسبة العيون الى الآبار الراكدة وذو بعض الى ان هذه المياه
 متولدة من الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض وخرجها ويؤيده انه كثير مياه
 العيون القنات والآبار عند كثرة الشوج والامطار ولعل الحق ان ما ذكره لهم
 وان لم يكن سبباً تاماً لكنه يصلح ان يكون سبباً في الجملة واذا غلظ البخار يعني اذا اقله
 بخار وحاشا في كثير المادة بحيث لا يتغذى في مجاري الارض وكان وجه الارض مكانها

جميع المسم والمنافذ جميع ذلك البخار قاصداً للخروج عن الارض ولم يكن له السقوط
 فيتحرك بذاته فزلزلت الارض بحركة وربما يبلغ قوته الى ان يشق الارض وربما
 يحدث من الشق نار محرقة لان الحركة الشديدة تقتضي كون الدخان البخار ناراً
 والدليل على ان هذا هو السبب الاكثرى للزلازل هو ان البلدة التي تكثر فيها الزلازل
 اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكبيرة حتى كثر فيها منافذ الانجرة التي تحت الارض
 يقل فيها الزلازل وان البلدة التي ارضها رخوة يقل فيها الزلازل وليعلم انه يكون
 في بعض البقاع طبيعة كبريتية يرتفع منها في اليا لى انجرة على تلك الطبيعة وبخارها
 هو ما الذي صار طباً بسبب برود الليل فيصير تلك الهواء على طبيعة الاوبان السريعة
 الاشتعال فيشتعل من النوار الكواكب وغير ما فيرى على وجه الارض شعل مضية وقد شاع
 في الاسفار مراراً **فصل في المعنيات** وهي المركبات التي لها مزاج وانفس لها
 فهي مركبات تامة غير نامية وهي تتكون من امتزاج الانجرة الارضية المركبة من الماء والهوا
 والادخنة المتلفة من النار والارض وذلك لان الانجرة والادخنة المحتبسة في الارض
 اذا كثرت يتولد عنها ما هو اذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضرب من الاختلاطات
 المختلفة في الكم والكيف فتكون منها الاجسام المعدنية وهي اما ان تكون قوية التركيب
 او تكون ضعيفة التركيب الاول اما ان تكون منطرة والمراد بالمنطوق الجسم المعدني
 القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر بل يلين ويندفع الى عمقه وينسبط وهي الاجسام
 السبعة او تكون غير منطرة بالمعنى المذكور وما لا يكون منطوقاً فعدم انطرقه اما لغاية القوة
 كالزئبق ولغاية يوسنة كالياقوت ونحوه والثاني اما ان يكون مخلة بالرطوبة
 هو الذي يكون ملحي الجوهر كالزجاج والنوسادر واشتب واما ان لا يخل بالرطوبة وهو الذي
 يكون منهي التركيب كالزئبق والكبريت فان غلب البخار على الدخان تولد اليستم
 والبلور هذا مسلم لكن قوله الزئبق والزئبق والرصاص محل نظر اذا الزئبق متولد من ماء

خاططة أرضية لطيفة جداً الكبريتية مخاططة شديدة حتى لا ينفر منه سطح الأرضية
من تلك اليبوسة شئ فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر شكلها بجميعه ومثال ذلك قطرات المياه
إذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فربما احاط بكل قطرة منه غلاف ترابي
حافظ لذلك الماء على وجه ذلك التراب حتى لا تبقى تلك القطرة على شكلها في وجه التراب
وان تلاقى قطراتان فلا يبعدان فيخزق الغلافان الترابيان ليصير الماء ان ما أو احدا
وبهذا نظهر ان الكبريت عنصر الزئبق وعلمته الدخان على البخار فيكون من القسم
الثاني والزئبق مكوّن غير قوى التركيب من قبيل الكبريت والرصاص من الاجساد
السبعة المنطوقة التي سيجي بيانها وغيرها من الجواهر المشقة وان غلب الدخان يتولد

الملح والزاج والكبريت والنوسادرهم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام
السبعة الارضية يعني يتولد من تركيب الزئبق مع الكبريت الاجساد السبعة وهي الذهب
والفضة والنحاس والرصاص والقصصني والاسرب والحديد والزئبق عنصر هذه الاجساد
السبعة اما الرصاص فالمشاهدة شاهدة على انه اذا ذاب صار كانه زئبق واما سائر الاجساد
فانها ايضا تكون عند الذوب كالزئبق المحلول ايضا لو لم يكن عنصر الزئبق لما تعلو
الزئبق بها لكنه متعلق بكل واحد من هذه الاجساد ايضا لو لم يكن انما الزئبق لما
صار الزئبق اذا اعتقد برأحة الكبريت كالرصاص فثبت ان هذه الاجساد تتكون عند
اختلاط الزئبق بالكبريت وكيفية تكونها من اختلاطها يطلب من المطولات **فصل**

في النبات وله قوة حادثة الشعور ويصدر عنها مع حفظ التركيب حركات طباعية
/ فعال ذاتية زائدة على افعال المركبات المعدنية والطباع البسيطة العنصرية
مختلفة كالغذية والتمية وتوليد مثل وغيره بالآلات مختلفة لما تقرر عندهم ان الواحد
ثبت هو واحد لا يصدر عنه الاثار المختلفة لا يقال قولهم الواحد من حيث هو واحد
بمعناه الا الواحد على تقدير صحته انما يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افعال مختلفة

الا بالجمادات المختلفة سواء كانت تلك الجمادات آيات او غير بالانا نقول لا يحسن
 تعدد الجمادات واليحيات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد من
 الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية قد تفك بعضها عن بعض في نفس الامر
 وقد تجتمع وجوداً فيها فلا يخفى في صدورها تعدد جمادات ذات واحدة بل لا بد لها من سائر
 جسمانية متخلفة للذوات اذن مبدء واحدة آيات مختلفة جسمانية يصدر عنه بواسطة
 كل آية فعل خاص والاول باطل لان الجسم لا يكون له صورته ممتدة متغيرة ان
 وهو المطلوب منها ما افاد الاستاذ اعلاه الى قدس سوناً بل فيه ويسمى تلك القوة
 نفسانية وهي كمال اول الجسم طبعي كمال من جهة ما يتولد ويزيد وينقص
 ان الكمال عبارة عما يتيم به النوع اما في ذاته كصورة السير فانها كمال الغشايب
 لا يتيم السير الا بها واما في صفاته كالحركة فانها كمال الجسم المتحرك لا يتيم الا بها فالكمال
 ينقسم الى كمال اول وهو ما يتيم به النوع في ذاته والى كمال ثان وهو ما يتبع النوع
 من عوارضه ويتوقف على الذات فتقوله اول خسر كمال الثاني فان النفس
 لا يطلق ما يتبعه كمال الماد لا انشأ على معنيين آخرين فكل كمال يترب عليه كمال آخر
 يقال له الكمال الاول وان لم يكن اولاً على الاطلاق كالحركة فانها كمال اول
 اذ يترب عليه كمال آخر هو الوصول الى المقصد فتقوله جسم يخرج كمال المحركات
 وتولد طبعي لكن ان يراد به ما يقابل الصناعي فيخرج به كمال الجسم الصناعي ولكن
 ان يراد به ما يقابل الجسم التعليمي فيخرج به كماله وهو مجرد على انه صفة للجسم وقال
 بعضهم انه مرفوع على انه صفة للكمال فيخرج به الكمالات الصناعية وتقوله كمال يجوز
 رفعه على انه صفة الكمال كمال اول وذاته ويجوز جبره على انه صفة للجسم
 مشتمل على الآلة والمراد بالآلة القوة المختلفة والاعضاء المختلفة فان الاول آلة للنفس
 والثانية آلة لها بواسطة القوة وعلى التقديرين يخرج عنه صور العاقل والمعد

إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وإنما قيد بالحيثية ليعلم أن النفس النباتية
 ليس كمالاً للجسم مطلقاً بل من تلك الحيثية وخرج به كل كمال لا يلحق بتلك الكمية فاحترز
 به عن النفس الحيوانية والانسانية فهما قوة غاوية وفعلها لا جل بقاء الشخص من حي القوة
 التي تجعل حياً آخر في الغذاء كمشكلة الجسم الذي هي فيه وهو المغتذى
 فلتصق به بدل ما قيل عنه بالحركة وتتم فعلها بأفعال ثلثة الأول تحصيل الخلط اللازم
 هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد قيل به وأثنائه الاصناف وهو أن
 يلصق ذلك الحاصل بالعضو يجعل جزءاً منه وقد قيل به كما في الاستسقاء للحمى الثالث
 أن يجعل شبيهاً بعضو المغتذى من كل وجه حتى في القوام واللون وقد قيل به كما في البزر
 ونحو الأفعال الثلثة لا بد وأن تكون ثلث قوى والغاوية عبارة عن مجموعها فاحترزها
 اعتبارية والقوة التي يصدر عنها التشبيهية هي مغيرة ولها قوة نامية وفعلها لا جل
 كمال الشخص من التي تنزيه في الجسم الذي هي فيه بان يدخل الغذاء في أجزاء
 زيادة في اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً هذا احتراز عن الزيادات الصناعية فإن الصانع
 إذا أخذ مقدراً من الشمع فإن زادت في طوله وعرضه نقصت عمقه وإن كان بعكس
 فبالعكس وهذه القوة تزيد في الاقطار الثلثة وفيه ان السمان إذا اضاف إلى
 مقدار من الشمع مقدار آخر منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلثة والجسم النامي
 إنما يزيد في الاقطار الثلثة بالنضمام الغذاء اليه لانفسه كمال النشوء
 هذا احتراز عن السمن إذ هو لا يبلغ كمال النشوء على تناسب طبعي هذا احتراز
 عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وهذا ظهر الفرق بين
 النمو للسمن وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الأعضاء
 فلا جرم تمددوا ويزيد في جواهرها وأما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر الأعضاء
 بل تنصق بها وتحللك قد علمت ان فعل هذه القوة أيضاً الاحالة والتشبيه والغذاء

فلا فرق بينهما وبين الغاذية الا ان الغاذية لا تفعل بهذه الافعال الا بقدر ما يحل فيه القوة
تفعل ان زيد مما يحل ولذا ذهب البعض الى ان اناسية هي بعينه الغاذية ولا استبعاد في
ان يكون قوة في بدو الامر قوية فتبقى بايراد بدل ما يحل في الزيادة معاً وبعد ذلك تنقص
فلا تورد الزيادة ولها قوة مولدة لاجل بقاء النوع وهي التي تأخذ من الجسم الذي
هي فيه اى تفصل جزءاً من فضل المضم الاخير للمقتدى وتحويله مادة ومبدراً للمشكلة
بان قوة من اصل المقتدى تكون مبدراً لتفصل خزين نوعه واجنبه وهذه القوة
بالحقيقة ثمان احدلها ما ذكره التانية المصورة وهي القوة التي تقيد المعنى بعد استجالة
في الرحم الصورة التي والاعراض اكاصله للنوع الذي انفصل عنه المعنى وهذه القوة
تتخصص بالرحم وقال الشيخ في القانون المولدة نوعان نوع تولد المعنى في الذكر والانثى ويسمى
هذه القوة محصلة ونوع تفصل القوا التي في المعنى الى الكيفيات المزجية لان
اجزائه مختلفة بالزاج فيفصل للعصب فزاجاً خاصاً وللشريان مزاجاً خاصاً وللعظم مزاجاً خاصاً
وتسمى هذه القوة منفصلة فعلى هذا تكون المولدة عبارة عن قوتين احدلها ما يحل
فضله المضم الاخير منبياً وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المعنى الحاصل من الذكر والانثى
بعض مخصوص فتكون وحدتها اعتبارية واما القوة المصورة فقد انكرها المحقق الطوسي
حيث قال في التجريد المصورة عندى باطله لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة
المركبة عن قوة بسيطة لا شعورها اصلاً وادور عليه بان لا يسلم ان المصورة قوة واحدة
بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس لم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها
بحسب استعداد المادة قال شارح العلامة والانصاف ان تلك الافعال التقية
الحكمة على النظم المشاهدين الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المولدة
والالوان المختلفة وما روى فيها من حكم ومصلح قد تجرت فيها الادبام وعجزت عن
ذكرها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها كما علم في علم التشریح ومن فح خلقه الله

حسبته الآلات مع ان بالعلم عليهم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذوي حدس كامل على الايكاد
 نديم العقل بصور ما عن القوة التي سموها بصورة وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة
 بل حكيم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصير الا عن حكيم عليهم خبير قد يرشد الكلام ان كان
 في غاية المتانة لكن لا يخفى على من راجع الى كلام المشائية انهم ما يقولون يكون هذه القوة
 فاعلة لتلك الافعال بل الفاعل عندهم ليس الا ابرار من غير اسمهم وهذه القوى فاعلها
 والآلات كما ان من اسند هذه الافاعيل الى ارباب الانواع او الملائكة كما تقدم من الحكماء
 والامام العزراكي يقولون انهم في غاية بل انما اسند هذه الافاعيل اليهم لكونهم وسائل في الفيض
 نعم اسند تلك الافاعيل الى ذوي الشعور لكونهم سببا في قوى عابية الشعور كما لا يخفى
 على من له شعور والقوة العاذية تتجذب الغذاء وتستهلكه وتضمضه وتضعه فقلنا ان القوة العاذية
 لا يتم فعلها اعني الاغذاء الا من اربع قوى تتحد مما قد بيناها المصقبولة فلها قوة جاذبة وسكة
 وداخمة ودافعة لتقبل ما لا يحاوت به في قوة تتجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجود
 الاول اننا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة وهذه الحركة ليست طبيعية والا كانت بالبطء
 مع ان المنعكس من در والطعام ويتصاعد الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
 وهو ظاهر في قسرية فلا بد من قاسم وهو ما دفع من فوق او جذب من تحت والاول باطل لانا
 نعلم بانه ان المري والمعدة عند الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم فيقترب
 ان يكون جذبا من اسفل فلمعدة قوة تتجذب الغذاء الثالث ان الانسان اذا اغتمز
 نذا ثم تناول حلوا ثم قارب يخرج الحلو اخرأ وما ذلك الا يجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول
 الانسان غذا او دواءا كرهيا وجب المعدة والمري لا يزدردانه الا بعسر ويرد ما ان فضيه
 ولذلك ما انفع بالتمسك باختيار الثالث ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بفضلات
 ثم ان كل واحد منها يتميز عن الباقي فيصيب العضو مخصوص فعلم ان في كل واحد من تلك
 الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الخلط والالاتصال الفصاية لذلك العضو وهذه القوة

في غاية الظهور في النبات لا تها في الأكثر تغذي من تحتها لان غذاءها اعني الما والارض
 لا يصعد منها بطريق فيصعد ان يجذب اما الما مسكة في القوة التي تسك بجذبة الجاذبة
 حتى يغفل فيها الهاضمة فعلها والليل على وجود هذه القوة في المعدة اقواها بالغذاء القوي
 تاما بحيث يماسه جميع الجوانب ليس هذا الاقوا الشدة استلزام المعدة لان الغذاء اذا كان
 قليلا والما مسكة قوية يلاقيه المعدة حتى يحمي المضغ ومنه كانت ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم
 يجد المضغ بل حصلت القرقرة والنفخ والليل على وجودها في جميع الاعضاء لان الجسم ارقن
 الذي من شأنه النزول لا ينزل كالشروبات في المعدة والمنى في الرحم والاطلاق
 في الاعضاء فعلم ان في كل منها قوة ماسكة واما الهاضمة فهي قوة تعد الغذاء وصيرورة
 جزوا بفعل يحصل باذكري الشيخ في بيانها وكونها مغيرة للغاذية انها قوة تميل بجذبة الجاذبة
 واسكة الماسكة في قوامها الفعل القوة المغيرة في كل مخرج صالح للاستحالة الى الغذاء
 بفعل المضغ عبارة عن احتمالات مترتبة واقترين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية
 وبينا انه اذا جذبت القوة الجاذبة بعض ما يتلهم من الدم واسكة ماسكة ذلك العضو فلك
 صورة وموتية واذا اصابا شيئا بذلك العضو فقد لطلت عنه الصورة الدموية وحدث فيه
 صورة فذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية فسادا للصورة الدموية فبين
 هذا الكون الفساد احتمالات ياتخذ استعدادا للمادة للصورة الدموية في النقصان ويأخذ
 استعدادا للصورة العضوية في الاستعداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ناقصا والى
 استعداد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى ويحدث فيها الثانية فنك
 حالان احدهما سابقة اعني تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتقصير
 للصورة الدموية وهي فعل القوة الهاضمة والآخرى لاحقة اعني حصول الصورة العضوية
 وهي فعل الغاذية فظهر الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية كل
 للمضغ لرتب اربع الاولى المضغ في المعدة وابتداء هذه المرتبة من المضغ عند المضغ

بل ان سطح الغم متصل بسطح المعدة فاذا لاقى المحضج حاله احالة ويمل عليه ان الحظنة
 المضغوطة يفعل في انضاج الدمايسل لا في افعال الخطم لطيفة وايضا الغذاء والوراء على الفم
 يتغير بعد المضغ لونه وطعمه ورائحته فاذا وصل الى المعدة انضغمت انضغاما تاما وصبيريا
 كما ان الكلى انضغمت في كبدها المربعة الثانية هي المضم في الكبد فان الغذاء بعد
 صارا كيدوسا يندفع كثيفة الى الاسعاء وينجذب لطيفة الى الكبد من طريق الماساريقا
 وهي عروق وفاق صلبة واصله من الكبد والمعدة وجميع الاسعاء وينصب اولها الى
 العروق العظيمة السمي بباب الكبد ومنه الى العروق المتفرقة التي هي من شعب الباب
 ثم اذا تفرقت لطيفة الكليوس في اجزاء الباب صارا الكبد كلبتيه لاقية بلبتيه فيطبخ
 فيها الطباخات اما بحيث ينفع عنه الصورة الكليوسية وتحصل الصورة الكليوسية ويميل
 الى الاخطاط الاربعة والثالثة هي المضم في العروق فان الاخطاط بعد تولد ما في الكبد
 تنصب الى العروق النابت من محب الكبد السمي بالاجون ثم ينفع الى العروق
 مختلطة ونصبت فيها انضغاما تاما آخر فوق ما كان لها في الكبد وتميز فيه بالصبغ
 غذاء لكل عضو فيصير متعدد الان يجذب به جاذبة كل عضو الاربعة هي المضم في الاعضاء
 فان الاخطاط اذا اسكنت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغيرة
 ترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصل لها في الاعضاء هضم آخر حتى تشبه بها انضغاما
 وقواما ولونا وتدخل بالاول كحافى الذبول وبالثاني كحافى البرص والبن وبالثالث
 كحافى الاستسقاء والحمى وكل مرتبة من مراتب الهضم فضيلة فضلة الهضم الاول تصل اليه
 ينفع من طريق الاسعاء وفضيلة الهضم الثاني ما ينفع اكثر بالبول والمزاجين فيرفع الهضم
 الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضيلة الهضم الثالث ما ينفع بالتحلل الذي لا يتر
 والعروق والورس الخارج بعضه من منافذ محسوسة وبعضه من منافذ غير محسوسة او من
 منافذ خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوائد البدن كالشعر

والطفر والمنى فضل المضمم الرابع وذلك انما يكون عند تضيق الدم في العروق ومبررة
 مستعداً لان يصير جزءاً من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة من المنى وذلك لان
 المضعف الذي يحصل من است فراغ المنى لا يحصل من است فراغ الدم وغير ذلك
 الاستفراغ يوجب المضعف في جواهر الاعضاء بخلاف سائر الاخطا واما الدافعة
 فهي قوة واقعة للفضلات والدليل على وجودها في الامعاء والمعدة ما يجد به كل احد من نفسه
 عند التبرز وعند القي من غير اختيار والنامية تقف في الفضل اولاً بسبب وقوفها
 في الحيوان ان بدن الحيوان مخلوق من الدم والمنى فيكون في اول الامر طلياً ثم لا يزال
 يحث سيراً يسيراً بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية والفسانية والبدنية والمركبة
 الا عند تمدد الاعضاء وذلك لا يمكن الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحثة وتلك المسام لا يمكن
 استحداثها الا اذا كانت الاعضاء ولنية واذا اصلبت وجفت فلا يمكن فتحها بالضرورة و
 تبقى الغاوية تفعل فعلها الى ان تعجز لانها قوة جسمانية وقد مر ان كل قوة جسمانية متناهية
 بسبب المدة فلا بد وان تكون تلك القوة ايضا متناهية بسبب المدة فيعرض الموت لذلك
 هو ضروري الوقوع لان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف اى بعد خمس وثلاثين سنة بعد
 اربعين سنة ياخذ في الانقراض لمعاودة الحرارة الخارجية الحرارة الغريزية في التحليل
 ويتاوى ذلك الى انحلال الرطوبة الغريزية وحينئذ انحلالها تغلب الرطوبة الغريزية بواسطة
 التغذية فينطفئ الحرارة الغريزية ويكمل الموت فصل في الحيوان وهو مختص بنفس الحيوانية
 وهي كمال اول جسم طبيعي الى من بهته ما يدرك الخبريات الجسمانية ويتحرك بالارادة قليل
 منها بحث لانه ان اراد الى من جهة يهين الامر من فقط على ما مر في النبات فلا يصح
 التعريف على نفس الحيوانية لانهما آتية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الى
 من جهة مطلقاً فيقتض التعريف بالنفس الناطقة واجيب عنه بان درجة الحيوانية مستوتة
 بدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافعال

البنية كما انها مشتركة مع الصور المعدنية في صدورنا عيها فالادراك والتحريك
 مستندان للتغذية والتمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستندة لمخبط التركيب دون العكس
 فكل مدرك للجبريات يتحرك بالارادة فاعمل للانفا عي البنية ولواريد انشق الثاني
 لم يلزم مخدوفان النفس الانسانية لاشك ان حاجو بفعل الانفعال الحيوانية وان خضت
 بها اشياء اخر كالانكار الكلية التدابير البشرية ولا مخدوفان صدق النفس الحيوانية عليها
 من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقاً اعلم من النفس الانسانية كما ان الحيوان
 مطلقاً اعلم من الانسان فلها قوة مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن
 اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقرار السمع وهو قوة مرتبة في العصبية المفردة على سطح
 باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك لان الهواء
 الذي بين القارع او القاع العين المقروع او المقنوع تضغط بعنف للقرع او قطع للنفذين
 ويتموج فينتج تموج الهواء الراكد في الصماخ ويوجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة
 على عصبية مفروشة في مقر الصماخ وفيها قوة تدرك ما تودى اليها الهواء المنضغط من
 والية العارضة له فاذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة يحصل طنين في العصبية فيدرك
 بسبب القوة المودعة فيها الصوت وهيئة ليس المراد بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ
 الى الصماخ ان هواء واحد بعينه يتموج وتكيف بالصوت ويوصله اليها بل ان ما يجاور
 ذلك الهواء التكيف يتموج وتكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج وتكيف الهواء الراكد
 في الصماخ فيدرك السامعة ثم ان الصوت لا تحدث مع كل قرع او قطع فان قرع الصوت
 لا يحدث وايضاً لا يحدث من شئ سيبير ايسر لو كان الشئ لا صلابة فيه بل سبب مقاومة
 المقروع للقارع والمقنوع للقلع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس اختلاف في ان الصوت
 الخارج من الصماخ القاعم بالهواء سمع ام لا فزعم بعضهم انه سمع واستدل عليه بأنه لو لم يكن
 سموعاً لما ادراك جهة الصوت وادروا عليه بأنه يلزم على هذا ان يسمع الكلمة الواحدة مراراً

الحاصل من الظاهر

كثيرة واجب عنه بان السطح مشروط بالوصول اول مرة فاستاء ان شرطه متى المسترود و
 الاستاء في العلم به اقدس به بان هذا الكاركون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصالح سموا حركات
 انما ليس بسموع وادراك جهة الصوت انما هو بادراك جهة اتيان الهواء كالحال للصوت الوصول
 الى الصلح لا بسمع الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصلح والبصر هو قوة مودعة في
 متقى العصبتين المحبوتين المتبقيتين من غشاء العين القدم من الدماغ احد هاتين العينين المتبقيتين
 واثابها بالحكم فليقتان فيصير شجر لهما واحد انهم يغيران الى العينين اما بالتقاطع اربا لهما
 وتجويف المتقى السمي نسيج النور داما جعلت العصبتان محبوتين للاحتياج الى كثرة الروح
 كالحال للقوة الباصرة فاعلم ان المذهب المشهور في الابصار ثلثة الاول نذهب الى ان البصر
 وهو ان يخرج من العين جسم شعاعي على سبيل مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر
 واختلف اصحاب هذا المذهب فيما بينهم فقال بعضهم ان هذا المخروط مصمت وقال بعضهم ان يخرج
 من العين خطوط مستقيمة كأنها اجسام دقاق اطرافها مجمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام
 متفرقة الى البصر فيطبق عليها من البصر اطراف هذه الخطوط اذ كل البصر ما وقع بين اطراف
 تلك الخطوط لم يدرك البصر لذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غايته الصغر والمسام التي في غايته
 الدقة من سطح المبصرات وزعم بعضهم انه يخرج من العين جسم كان خط واحد شعاعي مستقيماً
 الى البصر ثم يتحرك على سطح البصر حركة في غايته السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر
 ومن احد طرفي العرض الى الطرف الآخر ولهم على هذه المرات سنانان الروية متفاوتت بقاء
 الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقرية صحيح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر
 شعاع بصره وغلط كان ادراكه للبعيد صحيح لان الحركة في المسافة البعيدة فينبه رقة وصفاء
 او ربما ان يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين فان الانسان يرى في الظلمة كان نوراً
 افضل من عينه وشرق على الفه ونها ان يشاهد عند غيبض العين على السراج ان خطوط
 شعاعية انفصلت بين العين والسراج واجب عن الكل بانها لا تدل على كون الابصار يخرج

المذهب الثاني في الابصار

على ان في آلات الابصار حسا كاشفيتها ونحو غير ذلك واطلقت فيها المذهب بانه كيف يمكن
 ان يخرج من الابصار نابل من ابصار البقية جسم محيط نصف كرة العالم ثم عند انطباق بعض اعمد
 دفعة وكيف لا يتشوش هذا الشعل عند مهبوب الريح وكيف يرى الاجسام البعيدة كالكلاب
 الشاتبة عند فتح العين من غير ترليخ يقطع فيه الشعل هذه المسافة البعيدة وايضا حركة اشعاع
 ليست طبعية تكون جوارتها مختلفة ولا قسرية لعدم القاسر لانه لا تفسر حيث لا طبع ولا ارادة
 وهو ظاهر فان قيل علم المناظر ينبغي على القول بخروج اشعاع وهياته من الاستقامة والانتظام
 والانطوائ فيقال هذا لا يتلزم كون اشعاع موجودا في الخارج كما ان الدوائر المعوجة عنها
 في علم الهياك ليست موجودة في الخارج مع اننا نعلم الهياك عليها والاشعاع يذهب للبعيد في جهات
 اذا قابل المصير للبصر يحصل صورته في الجليدية التي هي رطوبته في العين فانولان الانطباع
 في الجليدية لا يعني للابصار لان لكل عين جليدية ينطبع الصورة فيها فلو كفى هذا الانطباع
 في الابصار لرأى الشيء الواحد شيئين بل يجب ان يتاوى الصورة من الجليدية الى المتلقى
 ومنه الى الحس المشترك والمراتب وى الصورة من الجليدية الى المتلقى ومنه الى الحس المشترك
 ليس ان الصورة تنتقل منه اليه لان الصورة عرض الانتقال على العرض محال بل المراد
 ان الطباعا في الجليدية معد لفيضان صورة شتلهما على المتلقى وقيضا نرا عليه معد لفيضان
 شتلهما على الحس المشترك واستدلوا على انه لا يمكن بان الانسان اذا ادق النظر جانب الشمس
 ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كأنه ينظر اليها وما ذلك الا لان صورة الشمس الطبع في البصرة
 ولم تنزل عنها وكذا اذا بالغ النظر في الخضرة ثم نظر الى لون آخر لا يراه خالصا بل مختلطا
 بالخضرة وما ذلك الا لبقا بها في الباصرة ودوران صورة المرئي هناك باقية في الحس المشترك
 لان الباصرة فاعل وقد اطلت هذا المذهب بوجه عديدة لان طول الكلام يذكرها والاشعاع
 يذهب للاشراق فيكون جهاته لا يخرج من العين ولا يحصل فيها شيء بل يحضر البصر عند البصرة
 فيحصل للنفس علم حضوره بنفس حضوره ثم ان الملا بشار شرط ما يتبع مدونا ويجب معها

منها ان يكون المرئي مقابلاً للرأى او في حكم المقابل كما في روية الانسان وجهه في المرآة ومنها
 عدم البعد المفروض ومنها عدم التقرب المفروض ومنها عدم الحجاب بين الرأى والمرئي والمراوية بحسب
 التكليف المانع للشغل عن النفوذ فيه ومنها ان يكون المرئي كشيء اى مانعاً من نفوذ اشعاع
 فيه او ركباً بانه على هذا يلزم ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئياً لانه لا يمنع اشعاع
 من النفوذ فيه مع ان الواقع خلاف ذلك اوجب عنه بان بعض الاجسام لطيفة في الغاية بحيث
 لا يمنع نفوذ اشعاع اصلاً فهو لا يرى اصلاً كالسموات وكرة النار والهواء انصافاً وبعضها ليس
 بتلك المثابته من اللطافة بل له حط من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل
 ومثل هذا الجسم لطافة لا يحجب ما وراءه باس الا البصار وكثافته يصير مرئياً وتستقيم به قوة
 مرتبة في الرأى بين الساتين من مقدم الدماغ شيتين كشيء الشدى وشرط في ادراكها افعال
 الهواء المتوسط بين الحاسة وجرم ذى الرائحة من ذلك الجرم بان يستحيل التكليف برأيه
 ذلك الجرم بسبب مجاورتها وكلما كان الهواء البعد من ذلك الجرم كانت الرائحة فيه اضعف
 لان كل جزء من الهواء منفصل عن مجاوره وكيفية المنفصل اضعف من كيفية المتوحد وهذا هو البعض
 السال ان ادراك الروائح يتجزئ وتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة بمخاطبة الهواء المتوسط بينه
 بين قوة الشم ودوران قليل من المسك يعطر بهواً وبسبب كبره وديموم ذلك التعطير مدة بقاءه
 وان خرج ذلك الهواء من البيت دخل بهواً آخر من غير ان يقل وزنه تعلم ان الشم ليس تحلل
 اجزاء ذى الرائحة فان قيل لولا تحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة ومخاطبة الهواء لما كانت
 الحرارة والذرات المتبخرة ما يذرك الروائح كما ان البرد يخفيها ولما كانت الشفافة تنزل كثرة
 الشم واللازم باطل فبما يجوز ان يكون تذكية الحرارة والذرات غير حال لا روائح لاعدادها
 الهواء المتوسط لقبول كيفية ذى الرائحة او معاً ومنها المشاهدة والشفافة تنزل بمزج الزمان
 سواء كثر شمها او لا وكثرة المس تعين على ذبولها وتحليل رطوبتها قال الامام الرازي وكفى
 ان كليهما ممكن يعني ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذى الرائحة الى الشم

سبباً لا ذراك الرائحة كما ان وصول الهواء لتكثيف كيفية ذى الرائحة اليها سبب لها والذوق
 وهى قوة نشئة في العصب المفروش على جرم اللسان اذ كما مشروط بامور خاصة كجسم
 ذى الرائحة بآلة الذوق وتوسط الرطوبة اللعابية وتكون هذه الرطوبة عديدة الطعم والالوان والطعم
 بصريحه ولذلك من تكيف رطوبة اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليه لم يدرك طعوم الاشياء
 الا مشوبة بكيفية الخلط الغالب في توسط الرطوبة اللعابية اياها بان يحيا الطها اجزاء لطيفة من
 ذى الطعم ثم ينقص هذه الرطوبة في جرم اللسان فالمحسوس على هذا التقدير هو كيفية ذى الطعم
 والرطوبة المسته ليسهل وصول الحبوب المحسوس الحامل للكيفية الى احاسه اذ بان تكيف
 نفس الرطوبة بطعم سبب المجاورة ويخصص هذا فيكون المحسوس كيفية وليس وهى قوة
 نشئة في العصب المخاطي تمامه كجلده واكثر البدن فيدرك بها ما يماسه ويوشرك بالمضادة لها
 كان الحيوان مركباً من العناصر وصلابة باعتدالها وفادته تغايلها اعطاه الحكيم كمنسب
 قوة سارية في بدنه بها يدرك المنافع في التجزئة عنه بالهرب منه قال الشيخ في الشفاء للسعال
 الحواس الحيوانية بصيرة حيوان حيواناً ولا يمكن ان يفقد كما ان كل ذى نفس ارضية فان له
 قوة غاذية ولا يجوز ان يفقد ما في الغاذية عند النفس النباتية حال اللسان عند النفس الحيوانية
 وذلك لان الحيوان تركيبة الاول من الكيفيات الملموسة ومزاجه متناوفاً به باحتلالها
 فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يميل على ما يقع به الفساد ويحفظ به اصلاح وليس هو
 اللسان المدرك للهواء المحيط بالبدن فهو معتدل ام محرق او مجمد ولا يعين الحواس الاخرى على معرفة
 الذائقة وان كانت والة على المطعومات التي به يستغنى الحيوية لكن يجوز ان يعدم تقيح الحيوان
 بان يعين الحواس الاخرى على ان يتاوى الغذاء الموافق وحسن حكمته تعالى ان بعض الاعضاء
 لم تخلق فيها قوة لاسمها كالكبد والطحال لانها من الفضلات الكادة فلو كان طهر
 لتاوت بوزنها عليها واكثرية فانها دالة الحركة فليت لم يهلكها بعضها ببعض كما لعظم فانه
 وعامة البدن عليها فلو كان له حس لتاذى بكل واحد من اعضاءه ان القوة الالاسم قوة

هذه
 الرائحة

واحدة أو قوى متعددة فذهب الجمهور إلى أنها قوة واحدة يدرك بها جميع المسميات مثل النار
ليشأن أن يكون قوة النفس قوى كثيرة فمنها ما يدرك الخفة وأثقل منها ما يدرك الحرارة وصداد
منها ما يدرك الخشونة والملاسة وبانتشارها في البدن اشتراكها في آتة واحدة أو لعدد من القوى
آلآتها محسوسات العين إنما واحدة وأما القوى التي في الباطن سواء كانت مدركة أو غير مدركة على الملأ
فهي أيضا نفس مشتركة وهو يدرك الصور الخبرية المحسوسة والخيال وهو خزنة للمدركات الحسنة
المشتركة والوهم هو يدرك المعاني الخبرية والحافظة وهي خزنة للمدركات الوهمية والمتصرف فيها
بين الخزانتين تحليل والتكريب هي التخييل والمفكرة أما الحس المشترك ويسمى باليونانية بـ *بغاسيا*
أي لوح النفس فتقوى مرتبة في مقدم التحويل الأول من الدلائل قبل جميع الصور المنطقية
في الحواس الظاهرة ويطلع النفس صور الخبريات من ثمه فهي كالمراة للنفس وإنما وصفها بـ *بغاسيا*
لأنها تجمع المحسوسات الظاهرة كلها وهي غير البصر واستدلوا على وجود هذه القوة ومغايرتها للبصر
بوجودها بأنها المسموعة لأنها ناشئة من القوة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة ليست دائرة
تامة وليس وجودها الخط المستقيم والدائرة في الخارج فيكون في قوة أخرى وليس رتسا مما في البصر
أيضا إذا بصلا بـ *بغاسيا* لا تقابل للقطع بأنه لا رتسام في البصر عند زوال المقابلة وهو القطر
والنقطة ولا يمكن رتسا ما في النفس أيضا مثل رتسام الماديات فيها كما سيليح فاذ رتسا
أما يكون في قوة أخرى غيب البصر تنطبع فيها صورة النقطة حيث كانت في حيز ثم قبل انما
فيه الصورة تنطبع فيها صورتها حين يكون في حيز آخر فاذ اجتمعت صورتان تحت القطر
على مثال الخط وكذا في الدائرة وهي التي سميناها بحس المشترك قال الامام الرازي في المباحث
المشتركة لعائل أن يقول لا نسلم أن المدرك لما ذكر ليس هي القوة الباصرة وما ذكره من أن
لا يدرك الشيء إلا حيث هو فنفوس المتنازع فيه فلم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة جسم
حين ما كان في حيز ثم قبل انما هذه الصورة ينطبع فيها صورة حين ما يكون في حيز آخر فيجتمع
الصورتان في البصر وشعر القوة الباصرة بها فذلك است الباصرة بالقطر النازل على

الحس المشترك

مثال المحذور بالنقطة المستدرة على مثال الدائرة وقد سلم الشيخ ان البصير يدرك الحركة دون الحمل
 اذ رآه الحركة الاعلى الوجه المذكور سلمنا ان المدرك لما ذكرتم ليس هي القوة الباصرة لكن لما يجوز
 ان يكون المدرك له النفس فانها تدرك الكل والجبري وانت تعلم ان الكلام في محل وجود المحذور
 والدائرة لا في مدركها ولا يجوز ان تسامها في النفس لانها من التجليات المادية ويستحيل ان تسامها
 في المحذور منها الا ان الانسان قد يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبسم وللناغم
 في روياء فانه يشاهد صوراً محسوسة ويسمع اصواتاً وتميز بينها وبين غيرها فاذن لا بد وان يكون
 وجوده ليس في الخارج والاراء اكل سليم كس فيكون وجوده في مدرك ذلك المدرك يستحيل
 ان يكون غيبه حسابي ويستحيل ايضا ان يكون حساً من المحسوسات ظاهرة تعطلها في النوم لضعف
 رجا يرى هذه الصور والاعمال المكفوف فيكون المدرك لتلك الصور قوة من القوى الباطنة
 وليست تلك القوة هي الخيال لانه حافظ للصور ليس مدركاً لها فيكون المدرك لها قوة اخرى
 وهي الحس المشترك قال الامام الرازي تعالى ان يقول لا نعلم ان المدرك لهذه الامور
 هي النفس فانها تدرك الكل والجبري وقد عرفت ان الكلام في محل وجود تلك الصور ولا يمكن
 ان يكون محل وجودها هي النفس لامتناع ان تسام المادى في المحذور والمادى بالمدرك انه لا ادراك
 لاما هو المدرك حقيقة واما الخيال فهو قوة مرئية في آخر التجويف الاول من الدرع يحفظ جميع صورة
 المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزينة الحس المشترك اعلم ان استدلالنا على ثبوته باننا نعرف
 من رايته ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظه وهي الخيال ولولاها لكانت اذ ارسلنا انساناً
 ثم رايته مرة اخرى لم نعرف ان الذي رايته هو الذي رايته اولاً ولولم نعرف ذلك لاختل
 نظام العالم لعدم التمييز بين النافع والنصار والصديق والعدو وعلى سائر الحس المشترك ان الحس
 له قوة القبول للصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ لان القوة الواحدة لا يصير
 عنه اثران متجانسان اورده عليه الامام الرازي اولاً بان الحفظ يسبق بالقبول ومشروط به قوة
 فقد اجتمع في قوة واحدة سميت بالخيال ثانياً بان الحس المشترك سبب ادراكات مختلفة

هي انواع الاحساسات واما ثانياً بان النفس تقبل الصور العقلية وتصرف في البدن فقبل
 قولهم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اثران متماثلان واجاب عنه الحق الطوسي بان الخيال
 لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل
 الشكل بآدمها وحفظه بصورتها وكيفية ومبدئية الحس المشترك لا ادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
 الجهات اعني طرق التاديت من الجواهر الظاهرة وكذا ادراكات النفس تصرفات من جهة قوا
 المختلفة واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب يرفع همل الاستدلال بجواز ان
 لا يكون الاقوة واحدة لما القبول الخفظ بحسب اختلاف الجهات واعجاب بعض محقق شراح
 نه الكتاب بان غرض المحجب ان كون حفظ الخيال مشروطاً بالقبول لا يلزم ان يكون القبول
 ايضاً هو الخيال كما انه هو كما فظ بل عسى ان يكون قوة اخرى مقارنته له كحس المشترك كما ان
 حفظه بوسطة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلها فيها من
 يوستمال من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس غرضه ان الخيال
 لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بآدمها
 وحفظه بصورتها والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدئي القبول والحفظ من جهة
 افتراقها لا مسكان تحقيق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء بعكس كما اذا عرض آفة متبعض
 البطن المقدم من الدغ لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستخضر الصور التي كان
 قبل حفظها علم جزءاً ان قوة الادراك غير قوة الحفظ ولا يخفى ان بناء هذا الجواب على الخيال
 حافظ للصور التي يقبلها الحس المشترك وانه لا وجود لما ارتسم للصور في الخيال انما وجودها
 وارثا من الحس المشترك وهو خلاف المقرر عند جميع لو كانت الصور التي يحفظها الخيال مستمرة
 في الحس المشترك لاني الخيال لما طر عليها الذهول فانه عبادة عن وال الصورة عن المدركة
 مع بقائها في اخراته فلا بد من القول بان الخيال ايضا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور
 غير قبول الحس المشترك لها واصحاب ما افاد الاستاذ ابي عبد الله بنى الاستدلال

ليس على من القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبناه على ان الادراك
غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد يتحقق بدون الحفظ كما يحس بصوت لم تغيب
عن حاستنا بعد فان حصول الصورة في الخزانة الحافظة لها مشه وطبعها فيها عن الحس والحفظ
قد يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فاذا ان القوة التي هي في وسطه في الادراك غير القوة
التي من شأنها الحفظ فاستدل الاول بالقبول الادراك بناء على ما اشتر من ان الادراك
عبارة عن القبول والانفعال ولم يرد بالقبول المتماثل بصورة فلا يتوجب عليه شيء من الاعراض
اذا الدليل ليس مبني على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد اذا الحفظ ليس مسبوقاً
بالقبول بالمعنى المراد به هنا حتى يرد انقضاء بالخيال مسبب الادراكات المتتالية التي لا يجب
ان يكون متعدياً بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتى يرد انقضاء بحس المشترك اما الوجه
فان القوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ اعلم ان الوجه انهما الدماغ كله لكن لا يخصص
بها هو التجويف الاوسط بهذا قال الشيخ في الاشارات وقال البعض ان محلها مقدم التجويف
الاخير كلقوة الحكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وهذه القوة هي التي
الحكمة في الحيوان عنهما يصدر الانفعال الحيوانية وتستدلوا على انهما متماثلان ومغايرتان اساساً لقوله
بانا نذكر المعاني الخبرية ولا يجوز ان يكون المدرك لها هي النفس الناطقة لانها تترك الخبريات
ولا شيئاً من المحسوسات ظاهرة ولا الحس المشترك لانها انما تترك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة
ولا الخيال لانها تحفظ الصور المحسوسة فاذا ان مدركها قوة اخرى هي المسماة بالوجه وادور عليه
تارة باننا نعلم ان النفس لا تترك الخبريات وفيه ان النفس لا تترك الخبريات الابالجهانية
والمراد بالمدرك تلك الآلة مع ان هذه الادراك حاصل للحيوانات التي ليس لها نفس ناطقة
وتارة بان المدرك لعلاقة هذا المحسوس بحسب ان يكون مدركاً لهذا الشخص المحسوس الغض مع ان
مدرك المحسوسات ليس هو الوجه وحق ان المدرك والحاكم بحقيقته هي النفس فالصور والمعاني
كلها حاضرة عند مدركها بواسطة الآلة انما هي خاصة واتحاد محل الصور والمعاني غير لازم

واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اهل التجويف الاخير من الدماغ هذا عند من يقول ان محل الوهية
 موخر التجويف الاوسط فعنده ليس في موخر الدماغ شيء من القوى واما عند من يقول ان
 محلها مقدم التجويف الاخير فالحافظة عنده في موخر التجويف الاخير يحفظ ما يدرك القوة

الوهية من المعاني الخبرية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة للقوة
 الوهية ونسبتها اليها نسبة ايمان الى كس المشترك وتسمى هذه القوة ذاكرة ايضا لانها
 تستخرج من امور محدودة امورا منسية كما اذا نرى رجلا قد رايناها في مكان فيكون المكان
 منسيا عندنا فيستعرض هذه القوة المعاني المستحفظه عندها الى ان عرض لها المعنى الذي
 يصير جدا او سط لعرف به المكان الذي راينا فيه اجل واما المتصرفه فهي قوة مرتبة في
 الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب بعض ماني ايمان او حافظه من الصور والمعاني

مع بعض تفصيل بعضها عن بعض فتركيب الصور كتركيب انسانا ذارسين حيوانا نصفه
 على صورة انسان ونصفه على صورة فرس تركيب المعاني كادراك الحكم واشجاعة مجتمعين في
 شخص واحد وتركيب الصور بالمعاني كقولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل
 كادراكها انسانا لاراس له وهذه القوة اذا استعملها العقل في دركات ما سميت مفكرة

واذا استعملها الوهم في المحسوسات سميت تخیلة وتسمى استعمالها الوهم في المحسوسات
 ان النفس تستعمل هذه القوة في الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذي هو سلطان القوى الخبيثة
 ولا يلزم من ذلك الا ان تكون النفس مدركة للصور المحسوسة لان يكون الوهم مدركا لها
 فلا يدان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها فيها وبقول بان القوى ابل طنة
 كالمرايا المتعاقبة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الآخر فيستلزم كون كس المشترك مدركا لكل
 الوهم وكون الوهم مدركا لمدركات كس المشترك كما لا يخفى وهو خلاف المقرر عندهم واما القوة

المحررة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية ايضا فهي التي اذا ارتسم
 في ايمان صورة مطلوبة او مهربة عنها حملت تلك القوة القوة الفاعلة على التركيب هي

ان حلت المفاعلة على تحريك يطلب به الاشارة لتحيلة باعتبارها فانها نافعة سواء كانت
 ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حلت على تحريك
 يدفع به شئ التحيل ضاراً سواء كان ضاراً في الواقع او مفيداً طالباً للغبية تسمى قوة عقلية
 واما المفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي تعد العضلات للتحريك وهي قوة في الاعصاب
 وعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات المتصلة وتعدو اهم
 جهة مبدء الاعصاب فيقرب الاعضاء الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ كما في قنطرة
 ترخيا وتعدو كما اخلاف جهة مبدء الاعصاب فيبعد الاعضاء عن مبدء الاعصاب من جهة
 والمفاعلة الشوق والارادة لان النفس تترك اولاً الحركة ثم تمنع ذلك الادراك شوق اليها
 ثم اذا قوي ذلك الشوق صار ارادة ثم تمنع الارادة حركة بسبب القوة المنبثقة في الاعصاب
 والعضلات **فصل في الانسان وهو ناقص بنفسه** ان طرفة وهي كمال اول جسم حي
 آت من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات وتعمل الافعال الفكرية ويستنبط بالذات الروحية
 اعلم انه لا ريب ان طهرنا شيئاً لا يشير اليه كل احد يقوله انما كنتم قد خلقتموني ان ذلك الشئ ما هو
 اخلاقاً كثيرة اذهب البعض الى ان النفس اجسام لطيفة لذاتها مائة الفة بالمائة الجسم الذي
 يتولد منه الاعضاء وتلك الاجسام نورانية علوية خفية حية لذاتها متحركة بانفسها سارية
 في جواهر الاعضاء سيران لما في الورد والذهن في السهم لا يتطرق اليها خلل وتبدل
 اذ كل واحد يعلم انه باق غير متبدل من اول العمر الى آخره ولا يلزم من ذوبان البدن تحلله
 ذوبانها وتحللها فادست الاعضاء صالحة لقبول الآثا روافقها وما هو جوتها واذا فدت هذه الاعضاء فخر
 بعيت في هذه الاعضاء وافاضتها هذه الآثا روافقها وما هو جوتها واذا فدت هذه الاعضاء فخر
 عن قبول هذه الآثا روافقها ففصلت عنها وافصلها عنها هو موتها وقال البعض اجزاء البدن
 على قسمين اجزاء عقلية باقية من اول العمر الى اخره من غير ان تطرق اليها شئ من التغير
 والخلل في عارضة متبعية تارة تزيده وتارة تنقص انفس عبارة عن القسم الاول منها

وقد سبب بعضهم الى انها عبارة عن الارواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول اسم
 والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة في الاعصاب لجلة البدن فيقوم بعضهم انها عبارة
 عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن متى نزل الدم فني من الجسم فارق الحياة وزعم
 البعض انها هي المار لانه سبب حصول النشوة والنمو والنفس كك هو مذموب ثا ليس المملط
 فهو سبب افلوطونس واتباه لانه النار السارية لان خاصية النار الاشتراق والحركة
 وخاصية النفس الادراك الذي هو اشتراق والحركة وطهرنا مذموب اخر ايضا ذكر ما يوجب
 الاطال واختار لمص تبعا لجمهور الفلاسفة انه جوهر مجرد وليس جسم ولا جسامتها وتعلقه بالبدن
 تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الخبز بالكل والحال بل هو متما كثر من علماء الاسلام
 كالامام الرازي والامام حجة الاسلام اكثر الصوفية الكرام فلما باعتبار بعضها من الآثار
 وهي التأثير في البدن الموضوع تصرفها والتأثير عما فوقها من المبادئ العالية مستقلة
 في جوهرها بحسب استعدادها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتفصيلات وتسمى
 تلك القوة عقلا نظرية او قوة نظرية وقوة عاملة تحرك بدن الانسان في الافعال الخيرية
 بالفكر والروية على مقتضى آراء وعقائد بعضها اي تلك الافعال ويسمى تلك القوة العقل العليا
 والقوة العملية والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع الاولى ان تكون خالية عن
 جميع المعقولات مع كونها قابلة لها ومستعدة فهي عبارة عن محض قابلية النفس للمادراكات
 كاستعداد الطفل للكتابة وهي العقل الميولاني وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع
 وانما سميت بعقل الميولاني تشبيها لها بالميل الى الخيرية في نفسها عن جميع الصور
 انه ليس شيء منها ما خور فيهما وان لم يحجز نفكا كما عن الصور كلها والمرتبة الثانية ان يحصل
 لها المعقولات البدينية التي هي آت لاكتساب النظريات وهذه القوة لما كانت حادثة
 في النفس ما لم يكن فلا بد لها من شرط حادث وهو الاحساس لان الانسان اعطى
 حواس من مكرمة للخبرات فاذا استعملها النفس تبنت لمشاركات ومبانيات بنيتها وكذا الحكم

ضرورية فيما بينها بسبب الاحساس بتلك الخبريات وتستقد لان ينقل من الضرورية
 الى النظريات اما بركة من الذين هو حصول بالقر او البركة منه وهو حصول بالحدس
 وهي العقل بالملكة ويجوز ان يسمى عقلاً بفعل بالقياس الى الاول والمرتبة الثالثة ان يحصل
 لها المعقولات النظرية لكن لا تطلع عليها بفعل بل صارت مخزونة عند هاهنا عبارة عن التقيد
 على استحضار النظريات متى شئت من غير كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر مجرد
 الالتفات كاستعداد القاد على الكتابة حين لا يكتب ولان يكتب متى شاء وهي العقل بفعل
 وان كان يجوز ان يسمى عقلاً بالقوة بالنسبة الى ما بعده والمرتبة الرابعة ان تطلع معقولاتها
 المكتسبة وهي العقل المطلق يسمى عقلاً استفاداً اي من العقل الفعال قال الشيخ انظر
 الى هذه القوى وحدث العقل المستفاد رتبة اكل ثم العقل بفعل ويخبره العقل بالملكة
 والعقل الاولاني بما فيه من الاستعداد يستخدم العقل بالملكة ثم ان العقل المستفاد قد يعتبر
 بالقياس الى كل معقول لا رتبة حصوله قد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات بحيث لا يرب
 عنها شيء منها بل يحصل ذلك الانسان في جلباب بدنه قد اختلف فيمنه بعضهم ان
 انفس عند التصرف في البدن قد يزيل عن جميع المطالب النظرية وقال بعضهم يمكن وجود
 نفس قوية لا يشغلها شأن عن شأن كانا وهي في جلباب بدنها قد تجردت عنها الى
 عالم القدس واعلم ان المص جعل العقل المستفاد مرتبة رابعة والعقل بالفعل مرتبة ثالثة وبعضهم
 جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة والعقل بالفعل مرتبة رابعة ولعل الوجه في ذلك على ما قيل
 ان العقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة
 لا يصير ملكة مستقرة عليه البقاء لان المشاهدة تزلزل بمرته وتبقى ملكة الاستحضار مستقرة فيقول
 بها الى مشاهدته فمن نظر الى التأخر في الحدوث جعل العقل المستفاد مرتبة ثالثة ومن
 الى التقدم في البقاء جعله مرتبة رابعة فامل ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية يسمى
 قوة قدسية قال الشيخ في الشفاء محصله ان الاكتساب انما يكون بحصول اليد الاوسط

وهو قد يحصل بالتعليم وقد يحصل بالحدس من التعليم ايضا فينتهي الى الحدس فان سببا لتعليم
انما هي حدودا مستنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردوا الى المتعلمين فجازوا ان يقع ذلك
بنفس الحدس فيعتقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا ما يتفاد في فهم الناس كما وكيفا لبعض
الناس اكثر عدد حدسا وبعضهم اسرع زمان حدس ونيتي في طرف النقصان الحسن لحدس
التبعية فيجب ايضا ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات
او اكثر اذ الى من له حدس في اسرع وقت واقصر فكل من اذن ان يكون شخص بسبب
الحدس في الكلام الكيف اعلى قبولاً للباي العقلية من العقل الفعال اما دفعة او قريبا
من دفعة ارتسا ما لا تعليد يابل بترتيب متعل على الحدود الوسطى وهذا ضرب من النبوة
والاوان يسمى هذه القوة قوة قدسية وهي اعلى مراتب القوة الانسانية ولعل من مراتب القوة
العقلية ايضا اربع فالمرتبة الاولى هي مراتب النبوة والنبوة والنبوة والنبوة والنبوة
تركية الباطن من الملكات الروية والافلاك الذميمة وتاثيرها يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب فيحتل النفس بصورة القدسية ورابعها ما ينجلي عقيب اكناب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكنية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى
يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرق في بحر علمه شامل بل
كل وجود كمال انما هو فائض من جنابه الاعلى قدس تعالى كذا قالوا اذا عرفت هذا
فان علم ان القوة العاقلة اي النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها واستلوا على
تجربوا عن المادة لوجوه منها ما بينته المص بقوله لانه لو كانت مادية اي جمما او جسمانيا
لكانت ذات وضع فان كانت متخيزة بالذات كانت جمما وان كانت حالة فينه كانت
جسمانية فاما ان لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما وضع
فهو ينقسم الى الاجزاء المقدارية على ما مر ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت
بسيطة يلزم انقسامها لان الحال في احد جزئها غير الحال في الآخر فلو انقسم العلم

بالبسيط انما يتم بالنفس لانه عبارة عن صورتها حاصلتها فيها وانما في بساطتها لان
 كل واحد من اجزاء العلم به اما ان يكون علماً بتمام البسيط فيلزم ان يكون العلم بالبسيط
 صلوفاً متعدد واما ان لا يكون كذلك بل العلم بالبسيط يحصل من الاجزاء للعلم انما يتم بالنفس
 فيلزم انقسام البسيط لان العلم يجب ان يكون مطابقاً للمعلوم ويحيل ان يطابق المنقسم
 الغير المنقسم ولو انقسم البسيط لم يتبق بسيطاً وان كانت مركبة وكل مركب انما يتكرب من البسيط
 اذ الكثرة وان كانت غير تناسلية يجب فيها الواحد لانه مبدئياً تقبل الكل بعد تقبل اجزائه
 فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محكماتها وورد عليه اولاً بانه ان اريد بالبسيط
 بالاجزاء بالفعل فاللازم من حلوله فتوى وضع اقسامه الوهمية وهو غير مناف للبساطه وان
 اريد بالاجزاء صلاً لم يصح قوله وكل مركب انما يتكرب من البسائط يجوز تركيبه من البسائط
 التي تقبل القسمة الوهمية وانما حصل الاستدلال الى النفس لتقبل البسيط بمعنى ما لا يكون
 جزء مقداري فيكون ذلك البسيط حالاً فيما فتكون النفس التي هي محكماتها ايضا غير منقسمة
 الى اجزاء مقدارية اذ على تقدير انقسامها الى تلك الاجزاء يلزم انقسام ما حل فيها الى
 تلك الاجزاء وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقداري وتجوز ان يكون كل ما يقبل
 قابلاً للقسمة المقدارية في حيز البطلان فلما مجال القول بانه يجوز ان يكون البسيط الذي
 تقبله النفس بسيطاً بالفعل قابلاً للقسمة بالقوة اذ المراد بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية
 فلا يمكن ان يكون منقسماً بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثانياً بان النقطة عرض غير قابل للقسمة
 وكذا الاضافه مع انها حالات في المنقسم فان النقطة حاله في الخط والابوة قائمه بالجسم ذلك
 الوجود والوحدة حاله في الجسم مع انها لا ينقسم بانقسام واجب بالفرق بين حلول الشيء
 في المحل المنقسم من حيث ذاته من حيث هي التي يلزمها الانقسام من تلك المحيثة
 وبين حلوله في المحل المنقسم لامن حيث الذات بل من جهة كحوق حيثية اخرى لها فان
 المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزمه ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حلت في شيء

لا من حيث ذاته او كونه متقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام احوال كالحفظ فان القوة لا تنقسم
 بانقسامه لانها لا تنقسم فيمن حيث انه خطيل من حيث انه متناه والاضافات انما تنقسم
 محالها بالقياس كخصايها تماثلا في ذاتها من حيث هي هي بخلاف معقولات انفس فانها
 حاصلة في ذات انفس من حيث هي هي واما الوجود والوحدة فهي مجردة في المجردات مادية
 في الماديات ومثلها ما ذكره بقوله ونقول ايضا ان العقل ليس بالآلة المجسدية والاى
 لو كان العقل بالآلة جسدية لعرض الكلال والضعف للقوة العاقلة في زمان الشيخوخة
 لضعف البدن وليس كذلك لانها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسمانية لان البدن
 بعد الاربعين اى في سن الاخطاط تأخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة هناك تشجع
 في الكمال فازداد العقل عند انقاص القوى البدنية يدل على ان العقل ليس بالآلة جسدية
 بل بقوة مجردة لا يقابل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفا فيبطل عقله فعلم ان
 القوة العاقلة جسمانية لان ما يعرض للشبح الهرم من الخرافة ليس بضعف قوة العاقلة
 لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة في تدبير البدن المشرف تركيبة على الكمال
 ونظرا لاستغراق ما يقع عن التوجه الى المعقولات بقى صحتها كلام من جهين الاول انه يجوز
 ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن كان ما يرى من ازدياد عقلها بسبب اجتماع
 علوم كثيرة عنده او بسبب التمرن والاعتيا وفان جودة القوة العاقلة كما تكون بسبب القوة
 تكون بسبب التمرن ايضا فان المدنين على فعل من الشسخ يقدرون على ما لا يقدر
 على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يتولى الضعف على البدن فكذلك على
 العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتيا دائر ليعتد به فيعرض الخرافة والثاني انه يجوز ان
 المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الافرحه ولذلك تيقن
 القوة العاقلة قال الاستاذون اعلموا ان العقل يعمل الوجه في ذلك ان في الصبا ضعفا
 يشغل النفس بهتمام تربيتة البدن عن التوجه الى المعقولات وفي الشباب نوازع شهوانية

بنوعها عن العقل وفي الهرم ضعفا لا يتلافى وتما لا يعانى نفس الكمولة هو المتعين للترقى
 واللازى دا في العقل وسنأنا العقل الكلى المجرى عن المادة وعوارضها فوجب ان يكون
 مجرّدا عنها والا كانت الصورة الكلية احوالة فيها ايضا مقرونة بالعوارض المادية كالمقدار
 واشكل في الوضع المعين مع ان الصورة الكلية يجب ان تطابق اشخاصا كثيرة ذات
 مفاد و اشكال في اوضاع مختلفة ولو كانت معروضة لمقدار وشكل ووضع خاص
 لم تطابق الاشخاص الكثيرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصا معينا له ذلك العارض
 اشخص من المقدار وشكل في الوضع فان قيل لا نسلم ان ماله وضع ومقدار وشكل معين لا يطابق
 الا ما له ذلك الوضع والمقدار وشكل يجوز ان يطابق الصورة لماله الصورة مع تخالفها
 في الصغر والكبر بصورة الفرس المنقوشة على الجدار وانقص صورة السماء في أحسن الترس
 يقال لو كانت الصورة الكلية الحاصلة في النفس مقترنة بالعوارض المادية
 فلا يكون الكل مدركا على ان من الكليات ما هي فرضية فكيف يكون صورها مقرونة بعوارض
 مادية وصورة الفرس المنقوشة على الجدار والفصل ليست مطابقة لكل فرد من افراد
 الفرس في الكل يجب ان يكون مطابقا لكل فرد من افرادة وكذا صورة السماء المنطبقة
 في أحسن المشترك لا يمكن ان تكون مطابقة لكثيرين ونقول ايضا ان النفوس الثابتة
 حادثة اعلم ان الحكماء قد اختلفوا في حدوث النفس في ذهابها فذهب افلاطن الى ان
 ومن شايعة الى انها قديمة واسندوا عليه ثائرة بانها لو كانت حادثة لكانت مادية
 وان كل حادث مسبوق بمادة ومدة على ما تقر في العلم الاعلى واللازم باطل لانها متحركة
 واجيب بعد تسليم الملازمة بمنع لطلان اللازم او المادة التي يجب ان يكون الحادث
 مسبوقا بها لا يجب ان يكون محتملا بل اعم من مادة يحصل منها الحادث او يتعلق به
 وهذا لا ينافي في التجرد ثائرة بانها لو لم تكن اذلية لم تكن ابدية فاللازم باطل بالاجماع
 بيان الملازمة انها لو كانت حادثة كانت باهيتها قابضة للمعدم وتلك القابضة من لوازم الذات

فيلزم ان يكون قابلاً للعدم ابدأ واجب يمنع الملازمة ليجوز ان تكون قابلية
 للعدم وتصير واجبة بالغير فيجوز ان يكون فيضاً من وجودها عن علتها انما عليته شرطاً
 بحدوث البدن المستعمل لقبول تصرفها فتحدث البدن يحدث انفس وهي
 في نفسها غفنية عن البدن فلا يلزم من موت البدن عدمها فيبقى لبقاء علتها
 وبالجملة كونها قابلة لطلق العدم سلم كونها قابلة للعدم الطارئ ثم واختار ان شرطها
 انها حاوية بتحدث البدن لانها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت متميزة او غير
 متميزة واللازمان باطلان اما الملازمة فلانها لا تخلو عن الوحدة والتعدد فان كانت
 متعددة كانت متميزة اذ التعدد لا يحصل الا اذا امتاز كل واحد منها عن غيره بل في
 امر من الامور وان كانت واحدة لا يكون فيها تميز فرد عن آخر لانه من خواص التعدد
 اما بطلان اللازم الاول فلانها لو كانت متعددة فالاختلاف بينها امي التمايز كل منها
 عن الباقي اما ان يكون بالماهية ولوازمها ادوار بعضها المفارقة لاجاز ان يكون
 بالماهية ولوازمها لانها امي النفوس الناطقة مشتركة في الحقيقة متحدة بالنعمة غفنية
 بجميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها والمشهور في الاستدلال على اتحادها بالماهية
 ان ما يقبل من النفس ويجعل حداً لها معنى واحد كما يجوز لمعلق بالبدن واحد تمام
 الماهية وفيه ان التحديد بحد واحد لا يلزم الوحدة النوعية اذ المعاني الجسمية قد تحدد بحد
 فاعل ولما كانت النفوس الناطقة متساوية متشاركة في الماهية متحدة في الحقيقة
 فلا بد من عمية يميز كل واحد منها عن الآخر وما به الاشتراك وهي انفس غير ما به الالتماس
 فيلزم كونها مركبة وايضا الماهية ولوازمها لو كانت متقضية للشخص يلزم انحصارها لغيرها
 في شخصها فيلزم ان يكون نفس كل شخص مخالفة بالحقيقة لباقي النفوس الانسانية
 وهو باطل اذ النفوس الناطقة متساوية في الماهية ولا قبل من ان يوجد نفسان متساويتان
 في الماهية وبهذا التقدير ثبت المطلوب لقائل ان يقول يجوز ان تكون النفوس حقائق

متخالفة ويكون النفس عرضاً عاماً لها والاشترک فی عارض لا یوجب التکلیب وعلی هذا
 الأسلم وجود نفسین متساویتین فی الماهیة غایة الامران یوجد نفسان متساویتان فی الصفات
 والاخلاق وتکلیبها من کتب فی الفصل غیر ممتنع انما ممتنع کونها مکتوبة من الاجزاء الجزئیة
 المتغایرة جملاً وقهراً ولا جائز ان یمکن بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
 انما تمحی انشی السبب القوابل لان الماهیة لا تستحق العوارض لذاتها والاکان العارض
 لازماً فیلزم انحصار النوع فی الشخص علی تقدیر ان یمکن العارض غیر لازم لا ینحلوا
 ان یمکن حالاً فیها او محلاً لها علی الاول لیمزم الدور لان حلول شی فی شی فی عین محل
 فلو کان عین محل حاصله لیمزم الدور وعلی الثاني لیمزم کونها مادیة مع انه قد ثبت
 انها موجودة لیس حالة فی شی واما علی النفس عوارضها انما هو البدن الذي هی متعلقة
 به فلو جعل بمنزلة المادة لها وهو حادث فمتی لم تکن الابدان موجودة لم تکن النفس مع وجوده
 علی التقدیر فتكون حادثه مع الابدان ضرورة والایزم ان یمکن قبل التعلق ببدن
 متعلقة ببدن آخر وکذا الی غیر النهایة فیلزم التنازع وسمی البطالة انتشار الله تعالى
 واما ان لا یمکن حالاً فیها ولا محلاً لها بل یمکن مباینه عنها فیکون نسبة الی کل علی
 فلا یمکن سبباً لا متباین معین فاما بطلان اللازم انشا فلانها ان كانت واحدة فی العلم
 فبعد التعلق بالبدن ان بقیت علی صفة الوحدة ولم تکثر بالابدان لكانت النفس واحدة
 نفساً لکل بدن فیلزم اشتراک جمیع الأشخاص الانسانیة فی صفات النفس مع انه یطلب
 بالضرورة وان لم یتمق واحدة بل تکثر عند التعلق بالابدان فیلزم انفساها الاجزاء
 والاباض وهو محال ومع هذا لیمزم کونها حادثه کما لا ینفی التسمیة الثالث فی الماهیات
 وهو مرتب علی ثلثة فنون قد عرضت فی منفع الکتاب ان الکلمة النظریة علی ثلثة تسمیات
 الطبعیة والریاضیة والالهیة وان العلم الطبعی موضوعه جسم من حیث انه متحرک وساکن
 ونجتها من العوارض التي تعرض له من هذه الحقیقة والریاضی موضوعه الکرم والمجوس عنه من

القسمة الثالث فی الماهیات

احوال تعرض الكم بما هو كم ولا يبحث في شئ من تلك العلوم عن الاشياء من حيث
 انها موجودة ولا عن العوارض اللاحقة لها من هذه الكيفية وللموجود من حيث هو موجود
 احوال يجب ان يبحث عنها في علم يبحث عنها في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود ^{المطلوب}
 وسأذكر ما يبحث عن الاسباب الفصول لكل موجود معلول وما يبحث عن عوارض الموجود
 بما هو موجود وما يبحث عن موضوعات العلوم التجريبية لانها كالعوارض الذاتية لموضوع
 هذا العلم فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاوليه فيجب ان يكون
 بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والالتمكين موضوعا لهذا العلم ونه العلم يسمى بالفلسفة الاولى
 لانه العلم باول الامور في الوجود واولها في العموم وبالعلم الآلهي تسميته لشئ باشر من
 ما فيه وهو العلم بالقدسياته وصفاته الذي هو غايته ويعلم ما بعد الطبيعة بالقياس اليها
 فان اول ما نشاهد هو الموجود الطبيعي ثم ندرج اليه ما ليس لطبيعي وما قبل الطبيعة لان
 المستوحش عنها في هذا العلم قبل الطبيعة بالذات او بالعموم وبالعلم الكلي اذ يبحث فيه عن الكليات
 الكلية العارضة للموجود بما هو موجود متفردة بنفسه عن المبدء الاول وصفاته واولاده اثنتين
 بمبادئ العلوم التجريبية لتحقيق لما بهتية الامور المشتركة وان لم تكن مبادئ فهو نافع في
 سائر العلوم منفعة الرئيس للمدرس والمخبر والمفكر وعمد مرتبة ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية
 والرياضية كالفصل الشيخ في اوائل المليات الشفا ووجه ترتيب هذا القسم على ثلثة
 فنون ان العلم الالهي يبحث عن احوال الوجود بما هو موجود وذلك الاحوال بهذه الكيفية
 غير مفترقة الى المادة فاما ان يكون مقترنة بها لا على وجه الافتقار او لا يكون مقترنة بها
 اصلا والثاني اما ان يكون واجبا بالذات او لا ووجه تقديم فن الامور العامة على
 الفنون الباقية يعرف مما سبق في الطبيعي فنذكر الفن الاول في تقاسيم الوجود
 قيل المراد بها الامور العامة لكونها امور تقسم الماهية اليها حسب الوجود واشتقاقها في تفسير
 الامور العامة انها عبارة عما لا يختص بشئ من اقسام الموجود التي هي الواجب والواجب

والعرض وأورد عليه بأنه يدخل فيها الكم المتصل بالعرض للجواهر والعرض والكم كيف
 تعرضه للجواهر والعرض أجيب عنه تارة بأن الأمور العامة هي المشتقات وما في
 حكمها وفيه ان المبادى ايضا احوال نظرية كالمشتقات فلا بد من علم بحيث عنهما فيه
 ولا يصلح لذلك الا فن الأمور العامة واردة المشتق من المبادى لا يصلح في بعض المسائل
 الا بتكلف مستغنى عنه وتارة بأن المتبادر من هذا التعريف ان الأمور العامة احوال
 الواجب الجواهر والعرض محمولات عليهما لانها موضوعات لها الوجود والمكان في غيرهما
 مما يجت عنه ههنا ككم الكم وكيف وغيرهما موضوعات للعرض مندرجة تحته وهذا ايضا
 سخيف لان الأمور العامة وان لم تكن مندرجة تحت مقولية لكونها لبا لاط عقلية الا انها
 مندرجة تحت العرض اذ العرض غير منحصر في المقولات التسع كما سيجي تحقيقه انشاء الله تعالى
 ففى ابراض انتزاعية لكونها قائمة بالموضوعات قيا ما انتزاعيا واما ان كونها من الوجود
 العامة لا يوجب ان يجت عنها في فن الأمور العامة اذ لا يجب ان يور كل مسئلة فن في
 ذلك الفن غاية الامر صحة ايرادها فيه وههنا كلام طويل قد استوفينا في شرحنا للتمهيد
 الزائدة المتعلقة على شرح المواقف وهو مرتب على سبعة بل على تسعة فصول فصل
 في الوجود وفيه اثبات البحث الاول اعلم انهم اختلفوا في ان الوجود بدىي
 او نظري او مابوس عنه فذهب الاكثرون الى انه بدىي واستدلوا عليه اولاً بان تصور
 وجودي بدىي والوجود جز منه فمواو له بالبدئية وثانياً بان التصديق بان اشئ اما
 موجود او معدوم بدىي سبق تصور الوجود وهو بدىي بالطريق الاول وثالثاً بانه بسيط
 ذهنا وخارجا اذ ههنا فلا نة لتركب ذهناً فاجزأه ان لم يصدق عليها الوجود ولم يكن
 اجزاء ذهنية لان المركب الذهني لا بد وان يصدق على اجزائه الذهنية وان صدق
 عليها كانت حصصاً له لانه لا يصدق مواطاة الاعلى حصصه فيكون الوجود ذاتاً لها
 فلا يكون الوجود مركباً عنها تركيباً ذهنيّاً واما بساطة خارجاً فلان اجزائه اما موجودات

يكون الوجود عارضاً لها فاما ان يكون كل جزء منه عارضاً لكل جزء فيلزم عروض الشيء
 لنفسه اولاً فلا يكون العارض تباه عارضاً ولا يمكن ان يقال الوجود عارض بجزءه
 لجزءه وبكذا الى غير النهاية فلا يلزم عروض الشيء لنفسه ولا عدم كون ما فرض عارضاً عارضاً
 لان عدم تباهي الاجزاء الى رتبة محال او مقدمات فكيف يتحصل منها الوجود اذ لا معنى
 لتحصل الشيء من الاشياء المحض اذ اثبت بساطته فلا يجد ولا يمكن ايضا ان يرسم
 لان الوجود اعرف من جميع المفومات واعما فلا شيء عرف منه حتى يرسم وذهب البعض
 الى انه نظري واستدلوا عليه بانه لو كان بدلياً لما اختلفوا فيه واستغفوا بتعريفه وما
 استدلو على بدليته وفيه ان التعريفات التي استغفوا بها الفطية والاستدلال على البديته
 لا ينافي بدليته اذ لا يلزم من بدليته شيء بدليته اذ يجوز ان لا يلتفت في بدو الامر
 كيفية حصوله ثم اذا اطاولت المدة وتكررت الصور نيت كيفية حصوله فبشبهة الامر فلا يدرك
 انه حصل بالبدلية او بالنظر وقال البعض انه ما يوس عن ادراكه استدلو عليه اولاً
 بانه لو تصور الوجود لتصور الحقيقة الواجبة لكونه عينها وثانياً بانه لو تصور الرسم في النفس
 للنفس وجود فجميع المثلان في محل واحد وثالثاً بانه لو تصور لامتنازعا عما يعنى انه
 ليس غيره ونحو السلب خاص يتوقف تعقده على تعقل السلب المطلق المتوقف على تعقل
 فيلزم الدور والتحقق ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدرى الذي هو
 من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو مفهوم بديهي التصور لا ينبغي ان يقع النزاع في
 بدليته ونظريته اذ حقيقة ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وهو بسيط ايضا
 ضرورة انه لا حقيقة له الا مفهومه المترسم في الذهن الثاني ما هو مصداق هذا المعنى المصدرى
 ومنشأ انتزاعه وهو الذي يجبر عنه بالوجود الحقيقي مبدلاً لما رتبها المعنى غريق في النظرية لئلا
 قد اختلف فيه اختلافاً كثيراً فلا كل من ذهب الى بدليته تاتى في الوجود والمصدر على الانتزاع
 اذ هو الذي تصور بديهي سابق على التصديق بان الشيء الموجود واحد ومو بساطته

الذي لا يصدق موافقة الاعلى حصصه وليس له اجزاء معرفته للوجود والاعراض الذي لا اعرف
 عنه ودلائل الفرق الثاني اثبات غير جارية فيه اما دلائل الفرق الثاني في علمنا كفاً
 واما دلائل الفرق الثاني فلان الوجود المصدري ليس عين الواجب سبحانه وليس منفصلاً
 الى النفس حتى يلزم من انفصالها اجتماع الشك في لا يتوقف عليه تصور السلب المطلق فلا بد
 المخصوص من انما يتوقف عليه السلب المضاف اليه وتصور الوجود لا يتوقف على تصور سلبه
 حتى يلزم الدور **البحت الثاني** في ان الوجود مشترك واستدلوا عليه بوجه منها
 انما نقسم الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن وجود الممكن الوجود العرض ووجود الجوهري
 ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركاً بين الاقسام ومنها انما نخبرم بوجود امر مع التردد في
 كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزئياً بوجود وسببه مع التردد في كونه واجباً
 او ممكناً جوهراً او عرضاً فيكون الامر المقطوع الباقي مع التردد في الخصوصيات مشتركاً بينها
 ومنها ان مفهوم نقيضه اى العدم واحد فيكون مفهومه ايضاً واحداً اذا التفتت لا يتحقق
 الا بين مفهومين ومنها انه لو كان متعدداً لبطل الحصر العقلي بين الموجود والمعدوم وانيت
 تعلم ان هذه الدلائل لا تدل الاعلى اشتراك الوجود المصدري لانه منقسم والمجرد مع التردد
 للعدم فتأمل **البحت الثالث** اعلم ان الوجود زائد على الماهية المكملة وعلى الواجب
 سبحانه اما الثاني فيسبحى بانه ان شاء الله تعالى واما الاول فاستدلوا عليه بوجه منها انه يصح
 سلبه عن الماهية لا يصح سلبها عن نفسها فهو غير باوئها ان يتساوى نسبتها الى الوجود والعدم
 ولا يتساوى نسبتها الى نفسها وسلبها ومنها انها قد تعقل مع الغفلة عنه فوئها انه قد يصدق
 ثبوت الماهية نفسها ويشك في وجودها ومنها ان الوجود لو كان عينها كانت واجبة ولم
 حكمة عليها ولم يحجج الى الاكتساب منها ان الوجود مشترك بخلاف الحقائق وهذا الدلائل كلها
 مقدومة مجردة كما حققناه في شرحنا للمواشي الزائدة المتعلقة على شرح الموقف في سائرنا
 المسماة بالجواهر الغالية في الحكمة التعاليتية **البحت الرابع** في ان الوجود ينقسم الى

والله اعلم ان النار مثلا لما وجوده يظهر حكمها ولبسده منها آثارها وهذا الوجود يسمى
وجوداً خارجياً أصلياً ولها وجود آخر سوى هذا الوجود لا يترب عليها ملك الاثار والحكم
وهذا الوجود يسمى وجوداً ظاهرياً وهذا هو المستند اليه بانما تصور اموراً لا وجود لها في الاثر
ونحكم عليها باحكام ثبوتية واقعية ونحكم على اشي لا يمكن الابعده وجوده وليس لها وجود في الخارج
فهو في الذين فان قلت لو حصل الشيء في الذين لمصلحة الحرارة والبرودة فيه غير ذلك كونه حاراً
وبارداً يقال الوجود الذي وجوده ظلي غير متصل فهو لا يقتضي اتصاف الذين بالحصول
او كون محل الحرارة والبرودة موصوفاً بهما من احكامها المتعلقة بوجودها الحقيقي وهذا الكلام طويل
انه يكون في موضوعه **فصل في عدم فيه ثبوت البحث الاول** قال المحققون بعدم
في نفسه امر بسيط ساخر ليس فيه امتياز وتحصل الاس جته ما يضاف اليه ليس في نفس الامر
اعداً متميزة في ذاتها للعدومات متغايرة ولا يحصل من اسلوب متكررة لمسلوبات متغايرة
وكما ان المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه كذلك لعدم دنا التمايز في الاعداد ما باعتبار ملكات
فالحقل تصور اشياء متميزة في ذاتها او عوارضها والضيف اليها مفهوم لعدم فيحصل
عدم العلة متميزة عن عدم المعلول ومنقصة من جملة الاعداد ما بالعلية له اما مع قطع النظر
عن ذلك فلا تميز لعدم عن عدم لو كانت الاعداد متميزة كان في كل شيء اعدام غير
متمايزة فالعدم ليس الاعداد واحداً تحصل له اصلاً وليس في نفس الامر شيء هو عدم لذلك
لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه ولا يجاب به اذا سئل عن شيء كما هو وبهذا يظهر ان جميع عليه
العدم الى عدم عليه الوجود وجميع عروض العدم شيء الى عدم عروض الوجود له **الحديث**
الشيء اعلم ان اعادة المعدوم محال مستند لواعليه لوجوه منها انه لو اعيد تجل
العدم بين الشيء ونفسه او المقروض ان للعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل عدم بين
ونفسه محال وسما انه لو اعادة المعدوم بعينه مجازاً عادة وقته الاول لانه من
وهو منفض الى كون الشيء مبتدأ مع حيث انه معاد او لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول

من هذا ارفع للافتياز بين المبتدأ والمعاد اذ يلزم ان يكون شي واحد من حيثية واحدة ^{مستند}
 ومعادا والافتياز بينهما ضروري في نفس الامر فانهم **فصل** في الكلي والجزئي اعلم ان
 المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشراكة فيه هو الجزئي كزيد وبذا الفرس ان لم يمنع ذلك
 كالانسان مثلا فان له مفهوما مشتركا بين افراده اما الكلي فليس واحدا بالعدد فلا يكون الكلي
 بمعنى ما يمنع الشراكة موجودا في الخارج والا لكان الشئ الواحد بالعدد في زمان واحد وهو
 بالاعراض المتفاوتة في حالة واحدة مثل كونه اسودا وبياض هف وقال بعضهم يجوز كون الكلية
 عارضة في الخارج للموجود الخارجي واجتماع التسابلات انما يمنع في الذات الواحدة ^{الشيئية}
 وكون الذات الواحدة بالعدد او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج
 ومشاركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروفة لتخص خاص وليس المشترك بين تلك الافراد
 مجموع المعروض العارض ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض
 وحده ولا احتمال فيه فاور وعليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذ انظر اليه في نفسه مع
 قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بمرته ولو كانت الطبيعة الانسانية
 موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها
 فلما يتصور كونها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها يمنع عرض الكلية بهذا المعنى للصورة
 العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها بل هو الكلي
 معنى معقول في نفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد
 في اي شخص من الاشخاص الخارجية لكان ما في النفس ذلك الشخص بعينه يعني ان الكلية
 بمعنى المطابقة تعرض للصورة العقلية ومعنى المطابقة على ما افاده بعض المتقنين مناسبة مخصوصة
 لا يكون سائر الصور العقلية فانما اذ تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذ باننا اثر ليس ذلك الاثر
 هو بعينه الاثر الذي حصل فيه اذ تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثير من انه لا يحصل
 من يعقل كل واحد منها اثر متجدد فانما اذا راينا زيدا وجرونا عن شخصاته حصل في اذ باننا

الصورة الانسانية المعروفة عن اللوح والادراكات بعد ذلك عمراً وجردناه ايضا لم يحصل
 منه صورة اخرى في العقل ولما عكس الامر في الروية كان حصول تلك الصورة عن عمره
 دون زيمود استقبح ذلك من خواص منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شئ
 ارتسم فيها ذلك نقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يتركها شئ من نقش آخر ولو سبق
 الى الشئ غير الذي ضرب عليها اولاً كان الاثر الحاصل في الشئ هو ذلك النقش
 فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين ككل واحد منها مطابقة
 لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين من في كل
 واحد منها يجب ان يكون كلياً يقال الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لصور كثيرة لا مطابقة
 مطلقاً وذلك لان الامور الخارجية ذوات متصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالانوار
 المنقضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية
 للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية ودون مطابقة الامور الخارجية لها واما الخارجية
 فانما تنقسم بشخصات الزائدة على الطبيعة الكلية كاللبن والوضع وامثالهما من الاشياء
 ان الشخص لو كان امراً زائداً على الماهية عارضاً لها لزم تقدم الماهية المتعينة على نفسها
 ضرورة وجوب تقدم شخص الحمل على شخص النحال فهو ليس امراً موجوداً بل هو امر انتزعي
 منتزع عن نفس الماهية وما يزال الشخص فيما بينها بخلاف الجبروت فتعلق نحو من جعل تميز
 عنها عوارض ليس في غيره فيصير هذا الشخص دون غيره وما وقع في كلامه محققين من كون
 اللين في الوضع وغيرهما من الاعراض شخصاً ففعل المراد منه انما من لوازم الشخص ما لا
 ضرورة ان الشخص الاعتباري انما ينتزع عن شئ بعد ضرورة معرفته لهما واما
 مع قطع النظر عن الماهية الكلية غير مادية عن الشركة ولا معنى لكونها من الشخص حقيقة اذ
 الكل الى الكل لا يفيد المذية وان كانت اشخاصاً فيخرج الكلام الى شخصيتها على انها قد تنزل
 مع عدم نزول الشخص فلا تكون شئ حقيقة فالشخص هو الجاعل حقيقة لانه عبارة عن

مفيداً لتشخص المفيد هو الجاعل وبهذا ظهر ان قوله لان كل كلي فان نفس تصور غيره
 مانع عن الشركة بين كثيرين بان يقال لكل واحد منها انه هو الشخص من حيث هو هو مانع
 من الشركة فالتشخص اند على الطبيعة ليس بشئ لان الشخص الحقيقي اعني ما هو مصداق التشخص
 الاعتباري ونشأ استزاعه لا يمكن ان يكون امراً انداً على الطبيعة عارضاً لها في نفس الامر
 فتأمل وتحقيق الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه مذكور في الجواهر الغالية **فصل في الواحد**
 والكثير اعلم ان الواحد وكذا الكثير من الامور البدئية تصور فتصور بها اولي متغير عن تعريف
 وقوله اما الواحد فيقال على ما لا يتقسم من الجهة التي يقال انه واحد تشتمل على تعريف اشئ بنفسه
 وما قيل انه لا يتقسم من حيث انه لا يتقسم فهو ايضاً مشتمل على الدور لان الانقسام الماخوذ فيه
 مضاهي الكثرة والتقسيد بالبنية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي اذ الواحد الغير الحقيقي لنفسه
 من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه غير متقسم فلا يدخل في التعريف بدون التقيد ويندرج عند
 التقيد واعلم ان الواحد قد يكون حقيقياً وقد يكون غير حقيقي اما الثاني فهو ما يكون اشياء
 متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها
 او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضه فيها مثل ان يقال ان حال النفس عند البذل
 كحال الملك عند المديته واما ما يكون مقوماً فهو قد يكون واحداً بالجنس على اختلاف درجاته
 كالانسان والفرس المتخدين في الحيوان وقد يكون واحداً بالنوع كزيد وعمرو المتخدين
 في الانسان يساقه الاتحاد في الفصل ايضاً فهو مع الواحد بالنوع متحدان بالذات
 مختلفان بالاعتبار واما ما يكون بسبب عوارضها فهو قد يكون محمولاً لها وهو الواحد بالحوادث
 كالنفس والاشياء المتخدين في الابيض المحمول عليها وقد يكون موضوعاً لها وهو الواحد
 بالموضوع كالكتاب والصاحك المتخدين في الانسان واما الاول اعني الواحد الحقيقي
 وهو ما يكون جهة الوحدة في نفس ذاته وليس قد اصطلح على كون الواحد الحقيقي جنس من
 كماسيه فهو قد يكون واحداً بالعدوى واحد شخصياً وهو على قسمين الاول ما لا يتقسم كالحجر

اصلاً والثاني ما ينقسم وهو قد يكون واحداً بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متناهية
 في تمام حقيقة انفساً لذاته كالمقدار او غيره كالماء مثلاً فان جسم البسيط الواحد
 يقبل الانقسام بواسطة المقدار انما يتم به واعلم ان الواحد بالاتصال قد يقال على معنيين
 آخرين هما كل مقدارين متساويين عند مشتركة كخطين المحيطين بالزاوية وكل مقدارين
 يتنازما طرفاً بحيث يوجب حركة احدهما حركة الآخر كاجزاء السلسلة وقد يكون واحداً
 بالتركيب وهو الذي يكون له كثرة بالفعل يسمى واحداً بالاتصال وعلم ان كل واحد من
 القسمين اعني الواحد بالاتصال والاتصال اما ان يكون قد حصل الجمع ما يمكن وهو الاول
 بالتمام سواء كان طبعياً كالانسان الواحد او صنعياً كالبوت الواحد او وضعياً كالدرهم
 الواحد ولما كان الخط المستقيم قابلاً للزيادة في استقامته وليست بوجوده فلا جرم لا يقال
 فيه انه واحد تام وخط المستدير لما لم يكن قابلاً للزيادة كان تاماً والاول اعني ما لا ينقسم
 الخارج اصلاً وهو الواحد الحقيقي على اصطلاح الحص فهو ما بينه بقوله وقد يكون حقيقياً وهو الذي
 لا ينقسم اصلاً سواء كان ذواً وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذواً وضع هو المنطق كالفصل
 ونفس في العلم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك فان الواحد بشخص اوله بالوحدة
 من الواحد بالرفع وبه من الواحد بجنس وفيه تفاوت بسبب مراتبه وفي الواحد بشخص
 ما لا ينقسم اوله بالوحدة فما ينقسم وكل ذلك او من الواحد بالعرض واما الكثير فهو يقابل
 الواحد سنظام انقسام التقابل اربعة التضائيف والتضاد والايجاب والسلب والعدم
 والمملكة والتقابل بين الواحد والكثير ليس بحد منه الوجود اما انتفاء التضائيف فلانه يمكن
 تفصل الوحدة بدون الكثرة وايضاً الوحدة مقدمة على الكثرة لكونها مقومة لها والمتضاد
 متساويان وجوداً وتضاداً واما انتفاء التضاد فلان موضوعها ليس واحداً دلالة في عينها
 على موضوع واحد واما انتفاء الایجاب السلب والعدم والمملكة فلان الوحدة مقومة للكثرة
 وواحد منها لا يكون جزءاً من الآخر فالتقابل بينهما بالعرض هي المكملية والكمالية فالتقابل

كمال تعدد وعادله العدد وكيل بالوحدة ومعه وبها انتهى من حيث انه كمال
 لا يكون كميلاً وبالعكس فيكون بينهما تضاد في هذه الحقيقة فالمكيانية والكميانية متضادان
 بالذات ومعروضاتهما هي الوحدة والكثرة متضادان بالعرض حادثة لتحقيق ما هيتهما
 وذكر اقسامه الاثنان قديماً بلان وهما اللذان لا يجتمعان أصلاً في شيء في محل واحد
 واعتبر بعضهم الموضوع بل المحل ولذلك قالوا ان التضاد في الجواهر اذا لموضوع لها من غير
 المحل مطلقاً فقد أثبت التضاد بين الصور النوعية للخاصة وهذا غير ان المراد بالمتناع
 اجتماعها في شيء واحد هو متناع الاجتماع بحسب الكلول فيه لا بحسب الصدق في محل عليه
 من جهة واحدة في زمان واحد فخرج بقيد عدم الاجتماع في محل واحد مثل الحرارة والسوا وما
 يمكن اجتماعها في شيء واحد وبقيت وحدة المحل المتقابلان اللذان يمكن اجتماعهما في الوجود
 كقيام الرمي وسواد الجسمي ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
 باعتبار جنتين اما التقيد بوحدة الزمان فقال العلامة القوشجي انه مسترد لان الاجتماع
 لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز جتمع هذان الوصفان في ذات
 واحدة وان كان في وقتين فنصرح بوحدة وقتاً لتوهم التجوز في الاجتماع وفي ان الاجتماع
 يمكن ان يكون في الدهر والواقع وهو لا ينافي التعاقب بحسب الزمان فانهم واقسامه
 اربعة المشهورة في وجه احصائها اربعة اقسام اولها ان يكون يعقل كل منها بانها
 الى الآخر فاما المتضادان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجودياً والآخر
 عدمياً فاما ان يعبر في عدمي محل قابل للوجودي فاما العدم والمملكة والافعال الايجاب
 والسلب اور وعليه لوجه منها انه يجوز كونها عينية كالعنى واللاعى وجيب بان اللاعنى
 بعينه هو البصر فتقابل بينهما بالعدم والمملكة وفيه ان يعقل البصر لا يتوقف على انتفاء
 وتعلق سلب انتفاء البصر متوقف عليه فليس يستلزم مفهوماً وان كانا متلازمين صدقاً ومنها
 ان عدم اللازم يعاين وجود الملزوم كوجود كذا كذا الجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه

وليس داخل في العدم والمملكة ولا في الايجاب والسلب لان المقابلة فيها ان يكون
العدمى عدما للوجود واجب عنه بان التعايل بالذات انما هو بين اخوته ومقابلتها
لكن لما كان استغادها مستلزما لانقضاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض للصواب
ان يقال ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا الاول ان اعتبر فيه
نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم ومملكة وان لم تعتبر فيه تلك السلب
واجاب واثباتي ان لم يعقل كل منهما الا باقتياس الى آخرهما التضاد يفان في الانها
المتضاد وان احدهما الضدان وبها الموجودان بل الوجود ديان في الوجودى عبارة عما لا يوجد
السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا ولا غير المتضاديين وبها الضدان المشهورين
وقد يشترط ان يكون بينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض فانها متماثلتان متباعدتان
في الغاية بخلاف السواد والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الاختلاف وبهذا المعنى يسمى
حقيقين واورود بان غاية الاختلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا كما هو صريح في
كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيلزم خروج تعادل السواد والصفرة مثلا من الاقسام
وقد التزم العلامة القوشجي وسماه بالتعاند وقال لمحقق الدواعي تعادل الاواسط تعادل
حقيقى ايضا كتعادل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا تشمل على طبيعة السواد
المطلق الذى لا يقبل الاشد والاضعف وعلى خصوصيته كونه على هذا الحد من السواد وهو
بالنسبة الى آخرتها سواء بالنسبة الى مرتبة فوقها بياض فكل سطر من سواد السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف
اذ لاتفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة ولك باعتبار مقايسته الى مواد دون
في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل
اذ اقيس الى سواد اشد لكن اذ اقيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون
سوادا بالنسبة اليه بل بياض لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا
حكم اواسط البياض فنحقق ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاواسط

فان لما جئنا الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يميز في التقابل
 قسم خامس وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر الفعالية وثانيتها المتضايقات وهما موجودان
 بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كما لا يوتى والبنوة اعلم ان مطلقا كلاما
 وهو ان التضايقت جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتيقار
 والتعاضد وغيرهما فكيف يكون قسما من مندرجات تحتها والجواب ان مفهوم التضايقت قد غلب
 مفهوم التقابل فمفهوم التضايقت من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه
 معروض لمفهوم من التقابل اخص منه كما يقال مفهوم الكلى من حيث هو هو اعم من مفهوم
 اخص من حيث انه معروض لمفهوم اخص منه وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة
 وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عديميا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود
 كالبصر والعلم والجعل اعلم ان هذا التقابل ينقسم الى حقيقي ومشهورى لانه ان اعتبر
 ارتفاع الامر لوجودى عن القابل بحسب الشخص في هذا الوقت فهو المشهورى كالارتفاع
 والكونية فانها ليست عدم الاتي مطلقا بل عدمه عام من شأنه الاتي في ذلك الوقت
 ولذا لا يقال للامر وانه كسج وكالبصر والعلم لان العلم ليس عدم البصر مطلقا بل عدمه عام
 من شأنه البصر في ذلك الوقت وان لم يعتبر كسج بل اعتبر قبيل المادة له ما يجب جنبه
 القريب كالعلم للعقرب او البعيد كالسكون اى عدم الحركة للجعل فانه يقال لانه ساكن
 لانه يقبلها بحسب جنبه البعيد وهو الجسم الذى هو جنس الجواد الذى هو جنس قريب للجعل اما
 بحسب نوعه كالعلم للامر وعدمه للمية للمرأة المكنة لنوع الانسان وما يجب الشخص مطلقا
 فهو حقيقى ورابعها المتقابلان بالاجاب والسلب كالفرسية والافرسية قال
 المحقق قدس سره في شرح المواقف اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدق على
 شئ فيكون الافرس سلبا لذلك الصدق وحيث اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية
 فهما في المعنى قضيتان بفعل وتعيينية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا

اولا وقوعها سلبا فيرجان بالقوة التفضيئين واذا اعتبر مفهوم الفرس لم يلاحظ نسبة
الصدق على شئ يكون مفهوم الفرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدة بمفهوم الفرس ولا سلب
في الحقيقة صحتها اذ لا يتصور ورود السلب او الايجاب الاعلى نسبة لانك اذا اعتبرت
مفهوما واحدا ولم تعتبر نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم تكن لك ادراك
وقوع اول وقوعه متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة مفهوم الفرس من اللافرس
الساخزين على هذا الوجه تباعدان في نفسهما غاية التباعد ومتداخعان في الصدق
على ذات واحدة فما متقابلا بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المتعبر في المتقابلين
هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل ولا تقابل بينهما قلت
ينقل الكلام الى مفهومي البياض والالابياض الموجودين على الوجه الاخير فيما تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة وهذا الكلام صريح في ان السلب والايجاب انما يراود بهما ادراك
الوقوع واللا وقوع فلا يتصور ورودهما الاعلى نسبة واذا لم يعتبر بمعاملة لا يتصور فيها
ايجاب وسلب ليس بينهما تقابل من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة وفيه ان ما ذكره هو تفسير سلب والايجاب المتعبرين في القضايا وما يكون قسام
التقابل هو سلب والايجاب مطلقا سواء كان في القضايا او في المفردات قال الشيخ
في المشافهة المتقابلين بالايجاب السلب ان لم تحملا الصدق والكذب فبسيط كافتة
واللافرسية والافركية كقول زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد محال قال ايضا من التقابل الايجاب السلب ومعنى الايجاب وجودا
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده في غيره ومعنى السلب لا وجودا
معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده في غيره وهذا يظن ان هذا التقابل كما
يتحقق بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا لگ يتحقق فيما بين المفردات
كالفرسية واللافرسية فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وفهم اليه كلمة انفي حصل مفهوم آخر

في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شئ منها صدق او لا صدق على شئ واذا حصل على شئ كان
 اثباته لتحصيله واثبات سلبه لاثبات سلب المحمول انما يتبين فيان صدقا لا كذا بالجوهر
 ارتفاعها عند عدم الموضوع ولا يتخلو الموضوع عنها في الواقع لاني كل مرتبة لان العوضيات
 ليست متحققة في مرتبة الماهيات من حيث هي فيخلو لماهية في تلك المرتبة عن التقييد
 وذلك في القول والضمير لاني الوجود يعني يعني ان تقابل الايجاب والسلب انما يتحقق
 في الزمن واللفظ مجازا دون الوجود يعني لان التقابل نسبة وهي لا يتحقق في الخارج
 الا يتحقق طرفيا واحدا في هذه النسبة اعني السلب اعتبارا عقلي فالنسبة بينهما موجودة ذهنية
 وهذا بخلاف العدم والمملكة فان له خطا من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس
 بتقابل هذا العدم واعلم ان التقابل مقول على اقسامه بالتشكيك تقابل الايجاب والسلب
 اشتمل في مفهوم التقابل مما سواه من اقسامه واستعمل عليه بان شئ ما في شئ اما رفعه او استلزامه
 رفعه لان ما عداها يجوز ان يجمع مع ذلك الشئ ولا ريب ان منافاة رفع شئ معه انما هو
 لذاتها ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بوجوهها حفظها مع قطع النظر عما عداها اجمالا او تفصيلا
 واما منافاة استلزام رفع شئ لانا هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاة لالذاته بل على
 سبيل التبعية فالمنافاة لذاته انما هي بين الايجاب والسلب والمنافاة فيما عداها تابعة
 لمنافاتها فيكون التقابل بينهما اشد واقوى **فصل** في التقديم والمتاخر المتقدم
 يقال على خمسة اشياء قال بعض المتعقدين جدا احصر ان التقديم ان احتج اليه المتأخر
 فان كان كافياني وجوده فالتقدم بالعلية والافعال الطبع وان لم يكن محتاجا اليه فانه يمكن ان يتبعه
 فالتقدم بالزمان ان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالترتيب والافعال الشرف وفيه
 ان التقديم الزماني على هذا داخل فيما لا يحتاج اليه المتأخر والعدة المعدة يحتاج اليها المتأخر
 فيلزم ان لا تكون متقدمة على المعطول بالزمان مع تحققها وظاهر ان احصر سقراط
 احدا المتقدم بالزمان التقديم الزماني عبارة عن ان يكون المتقدم قبل المتأخر تقدم

لا يجمع المتقدم مع المتأخر كـ تقدم طوفان نوح عليه السلام على بقية موسى عليه السلام
 ومعرض هذا التقدم اجزاء الزمان بنفس ذواتها والزمانيات بوسطتها وهو ظاهر
 مما سبق والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الا خراى المتأخر لا يوجد
 معه او قبله ليشمل المعدات كذا قيل وقد يمكن ان يوجد وليس الا خراى المتأخر بوجود
 والصواب ان يقال انه عبارة عما يكون المتأخر محتاجا اليه ولا يكون علته تامة ليشمل العلة
 الصورية كـ تقدم الواحد على الاثنين قال بعض الناس ينبغي ان يزاو في تفسيره قيد كونه
 غير موثر في التأخر ليجرح عنه التقدم بالعلية واورده عليه بان اراد غير الموثور المستجمع
 لشرائط التأثير وارتفع الموانع فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الا
 بوجود ومن عنه وان اراد به كونه غير موثر في الجملة فمضّر لان الفاعل الخبير المستقل منفك
 على المعلول بالطبع عندهم فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعاً الثالث المتقدم
 بالشرف وهو ان يكون المتقدم زيادة كمال ليس للمتأخر كـ تقدم ابي بكر رضي الله عنه
 على عمر رضي الله عنه الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء واحد وكـ ترتيب
 الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب اعلم ان التقدم بالرتبة ينقسم الى احسنى والاحتلى
 اما احسنى فقد ذكره المحقق في الاماكن فكما بين الاجناس في الالوان الاضافية المرتبة على
 سبيل التصاعد والتنازل ويختلف هذا التقدم بحيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر
 متقدماً الخامس المتقدم بالعلية كـ تقدم حركة اليد على حركة القدم وان كانا معاً في الزمان
 اعلم ان التقدم بالعلية عبارة عن ان يكون المتقدم علته تامة للمتأخر والمراد بها
 الفاعل المستقل بالتأثير سواء كان معتمداً من شرط اذ ارتفع مانع او لم يكن كافي السبب
 الصاعد عن الفاعل بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصد مانع وان اريد بها جميع ما يتوقف
 عليه المعلول فلا يتصور تقدمها على المعلول لان مجتمعة الآجزاء المادية والصورية يفسر
 الماهية وانشى لا يتقدم على ذاته فكيف يتقدم عليه مع انضمام امرين آخرين اليه فذهب

صاحب المحاكمات الى ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعينة
 انما هي العلة الفاعلية فليس هذا التقدم العلة الفاعلية وان لم تكن متعلقة بتقديم العلية
 وتقدم ما سواها من العمل تقدم بالطبع وعلى ما هو المشهور تقدم الفاعل اذا لم يكن متعلقا
 بالتأثير تقدم بالطبع قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات لا يخلو اما ان يكون المنهج
 المبيح ذلك هو الذي بانفراذه يقيد وجود المحتج او لا يكون فالمحتج بالاعتبار
 الاول متأخر بالمعلولية وهو محركة المفتاح باقياس الحركة اليد بالاعتبار الثاني
 متأخر بالطبع وهو كالكمية بالقياس الواحد كالشروط بالقياس الشرط والمتاخر
 بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه
 الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعاولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع
 يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لامع المتأخر
 واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد لامع المتقدم ثم ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
 في معنى واحد وهو التقدم بالذات اعني تقدم المحتج اليه على المحتج وقد يقال للمعنى
 المشترك تقدم بالطبع وبخس التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات وقد استعملنا الشيخ في
 قاطبي غورياس شفا وواعلم ان بعضهم قالوا ان التقدم مقول على اقسام ثلاثة مشتركة
 اللفظية وذو سبب المحققون ان قوله على هذه الاقسام بالاشتراك المعنوية على سبيل التشبيه
 قالوا لا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى التقدم لا على التساوي فان التقدم بالعلية
 اولى من التقدم بالطبع لان الاقيلج الى العلة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
 غير ما من العمل فيها اعني التقدم بالعلية بالطبع اولى بالتقدم من غيرهما او يجوز في احداهما
 كون المتقدم فيه متأخرا مع بقائه بعينه مجزا فها واما المتأخر فيقال على ما يقابل التقدم
 فاذا علم اقسام التقدم علم اقسام التأخر لان التأخر مضاد للتقدم فاذا عرض التقدم
 بمعنى من المعاني المذكورة لشيء باقياس آخر عرض للتأخر متقابل لذلك التقدم

وليعلم انقسام المعية بازاء انقسام التقدم والالتزام للمعية الزمانية عبارة عن
 كون شيئين موجودين في زمان واحد ولا بد من ان يكونا زمانيتين اذ انشئ الذم
 وجوده لا يتعلق بزمان لا يوصف بالمعية الزمانية كما لا يوصف بالتقدم والتأخر
 الزمانيين في المعية بالطبع كالمعية العارضة لعليين بقصتين لمعلول واحد بان يكونا جزئيين
 شئ فانتها معان في العلية او العارضة لمعلول عليه واحدة ناقصة والمعية في العلية
 كالعلية العارضة لعليين مستقلة لمعلول في احد نوعي والمعية بالرتبة ان يكونا فحين في
 مرتبة والمعية بالشرف ظاهر جدا **فصل في القديم والحادث** اعلم ان القدم
 وكذا الحادث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ مضاهيا اما حقيقته من القدم فهو معنيان احدهما
 عدم المسبوقية بالغير مطلقا وهو التقدم التام وثانيهما عدم المسبوقية بالعدم وهو التقدم
 الزماني وعلى هذا التقدم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وهو مختصر في الحق
 سبحانه وتعالى والتقدم بالزمان لا يكون مسبوqa بالعدم فلا يتجاوز شئ من القدم والحادث
 الزمانيين فيكون القديم الذاتي خص مطلقا من القديم الزماني واما على ما قال لمص ان
 القديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده فلا يكون العقول المجردة قديمة ولا الزمان
 قديما لان الزمان ليس له زمان في المقارقات ليست بموجود في الزمان فهذه الاشياء
 لا تكون حادثة ولا قديمة وبهذا ظهر ان من علم ان القديم بالذات خص مطلقا من القديم
 بالزمان على تفسير المص فقد رجح بان يتحقق ناسل واما الاضافي منه فيراد بكون ما مضى من زمان
 وجود شئ اكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر فيقال للاول قديم بالنسبة الى الثاني
 ولثاني بالنسبة الى الاول حادث واما الحقيقية من الحادث فهو ايضا معنيان احدهما
 الحادث الذاتي وهو ان يكون وجود شئ فالتضا من غيره فيكون مستندا اليه كما قال
 والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره فلا بد من استناده اليه سواء كان في تلك
 الاستناد مخصوصا بوقت معين او كان مستمر في جميع الازمنة او برأيا عن الوقوع في افق الزمان

و هذا هو حدوث الذاتی و تانیها حدوث الزمانی و هو عبارة عن حصول شئی بعین
 لم یکن بعدیة لتجتمع القبلیة و علی هذا المحدث بالزمان هو الذی یمکن ان یزاد ابتداء
 وقد کان وقت لم یکن موجوداً فیہ ثم انقضى ذلك الوقت و جاء وقت صار ہو فیہ موجوداً
 فلما یمکن الزمان حادثاً لانه لو کان حادثاً لکان وقت لم یکن ہو فیہ موجوداً فکیف ان الزمان
 موجوداً عند ما فرض معدوماً من ثم تراہم یقولون من قال بحدوث الزمان فقد قال
 بقدرہ من حیث لا یشرع و اما الاضافی منہ فلما یقال ماضی من زمان و وجود شئی اقل
 ماضی من زمان موجوداً و خروجک تنقطن بما ذکرنا ان التدریج الذاتی اخص من تلقا من
 التدریج الزمانی و الزمانی من الاضافی و حدوث الاضافی اخص من الزمانی و ہو من
 الذاتی و کل حادث زمانی فموسبق بآدۃ سوا و کان موضوعاً ان کان الحادث عرضاً
 او سبباً ان کان صورۃ او جباً متعلق بہ الحادث ان کان نفساً و قال بعضهم الما و انما
 الکیو و حدہ لان الموضوع متعلق بنفس شئ ان علیہا و مدۃ ای زمان لان الحادث
 قبل وجودہ ممکن و امکان وجودہ سابق علی وجودہ و الا لما کان قبلہ ممکناً بل یمکن
 اما و اجبا فیلزم وجودہ قبل وجودہ او متغایرۃ ثم صار ممکناً فی وقت وجودہ فیلزم
 انقلاب شئی من الامتناع او الوجوب الذی الی الامکان الذاتی ہف و ذلک لان
 امر وجودی ای ثابت او لافرق بین قولنا امکانہ لا ای امکانہ عدمی و بین قولنا
 لا امکان لہ فلو کان الامکان عدمیاً لم یکن ممکن ممکناً ہف او رد علیہ بانہ واضح ہذا کج
 فی العدم و الامتناع ایضاً بان یقال لافرق بین قولنا امتناعہ لا و الامتناع لک و کذا
 عدمہ لا و لا عدم لہ فلو لم یکن کل منہا وجودیاً لم یکن المتنع ممتنعاً و لا المعدوم معدوماً و
 اجیب بان قولنا امکانہ لامعناہ انہ متصف بصفة عدمیۃ ہی الامکان و قولنا
 لا امکان لہ بمعناہ سلب تلك الصفة العدمیۃ و کما انہ فرق بین اتصاف شئی بصفة ثبوتیۃ
 و بین سلب اتصافہ باک فرق بین اتصاف شئی بصفة عدمیۃ و بین سلب اتصافہ باک و الامکان

على تقدير كونه وجوداً بالعين يجوز له لا يكون قائماً بنفسه بل هو من الامور المتبعية لا من
لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له فلا يكون قائماً بنفسه
فيكون قائماً بالمحل وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث والا يلزم تقدم اشئ على
نفسه ولا امر منفصلاً عنه اذ لا معنى لقيام اشئ بالامر المنفصل عنه كما نقول بانه معنى
قائم بالفاعل اذ معنى امكان اشئ صحته اقتدار الفاعل عليه ليس بشئ لان هذه الصحة
معللة بالامكان فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه متمنع فتكون متاخرة
عنه فلا يكون نفس الامكان وايضاً صحته الاقتدار لا يكون الا بالقياس الى الفاعل
بمخالف الامكان فانه صفة للشيء في نفسه واذا تحقق ان الامكان سابق على الحادث
وانه وجودي معاير لصحة اقتدار الفاعل فلا بد من نقل وذلك المحل هو المادة وهي
قديمة لتلازم الدور والتسلسل قال الامام الرازي ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك
المادة كالاعراض وتارة فيها كالصورة وتارة معها كالنفوس الناطقة واور عليه
بوجه منها ان الامكان امر اعتباري لما تقرر عند فهم ان كل ما يتكرر نوعه فهو اعتباري
واجب عنه بان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتي وهو امر اعتباري
وقد يطلق ويراد به الامكان الاستعدادي وهو وجودي وذلك لان الممكن امكاناً ذاتياً
في حد نفسه فان كان ذلك الامكان كافياً في فيضان الوجود عن المبدء المفيض جب
ان يكون موجوداً بوجوده دائماً بدوامه وان لم يكن كافياً فلا بد من شرط يستعد لقبول
الوجود عن الواجب بل مجده وذلك الشرط لا يجوز ان يكون قدماً والا يلزم قدم الحادث
بل يكون حادثاً وثقل الكلام فيه فيتوقف كل حادث على حادث آخر في الامور موجودة
سواء هو رابط الجوانب ام لا بل ابطال التسلسل فيها لان المجمع يحتاج الى شرط آخر فيكون اختلافه خارجاً
عنه ايضاً وانه محال انما متعاقبة ولا بد من محل تحقق الا كان اختصاصه حادثاً اخر جوي بلامح فيكون له
استعداد متعاقبة غير متعاقبة كل واحد منهما سبق بالآخر كل سبق بشرط لاحق بحيث لا يتبع المتقدم المتأخر كقطن للفغل

والغزل للثوب ومقرب للحادث الى الوجود وسعد لعن لعدم وايضا مسترب
 للعلّة الموجدة الى الحوادث بعد تعبها عنه وهو لمسحى بالامكان الاستعدادي والمردوي
 المشروط وارتفاع الموانع وهو امر وجودي لتفاوتة بالتقرب والبعده فان استعداد المصنعة
 للانسان اقرب القوي من استعداد الحفلة واستعدادها له اقرب من استعداد الحفلة
 واستعدادها له اقرب من استعداد العناصر له والتقرب والبعده والقوة والضعف غير متصور
 في الاعداد فثبت ان الامكان الاستعدادي امر موجود ولا بد له من محل وهو المادة فثبت
 فيه عن السائل في صنفها قال شارح التجربة انا انسلم ان المتعلق بالحادث مخصص في المادة
 بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وان تعلق بكل
 والتدبير والتصرف ولو كان تعلق المحلول او التدبير والتصرف فلم لا يجوز ان يكون الحادث
 جوهر آخر غير جسماني حاله في جوهر آخر كالمقيم دليل على امتناع ذلك ادعاء قائلنا
 غير جسماني فان علوم العقول في النفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض مخصصة
 ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يكتفيهم تقييم الموضوع بحيث يتناول جسم غير
 انه يطلح ما فرغوا على غيره القاعدة مثل ان العقول جميع كالاتها بالفعل لان كون
 بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة وقنطرية
 لما قيل ان حثية الامكان الاستعدادي راجعة الى الهيولى ولا حقيقة لها الا القوة والاستعداد
 على ما صرح به الشيخ حيث قال فعليتها فعلية القوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد والعقل
 لكونها برية عن القوة والاستعداد وكونها بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان تكون مادة
 بصورة حادثية او موضوعا لعرض حادث لانعدام القوة والاستعداد وفيها واما النفوس
 فهي وان كانت محلا للحوادث فاستعداد تلك الحوادث المستعدة فيها لاجل تعلقها
 بالمواهب القوة فيها ايضا راجعة الى الهيولى لانها من حيث الذات وان كانت مجردة
 لكنها مادية من حيث الافعال في الانفعالات فانهم فصل في القوة بالفعل اعلم بالقوة

وضعت في العرف للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكن به ان يكون مصدراً لا قبال
شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود في نوعه وسيأتي صديها الضعف ونحوه
كانه زيادة وشدة في المعنى الذي هي القدرة ثم ان القوة بهذا المعنى مبداء ولازماً
اما المبداء في القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه
اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا يفعل الشيء بسهولة وذلك لان
يزاول الحركات الشاقة ربما يفعل عنها وذلك الانفعال ربما يصدر عن تمامها
فلا جرم صار الالافعال وليلا على الشدة ثم ان القدرة لها وصف كالجنس فهو يخص
صفة مواترة في الغيبة لازم وهو الامكان لان التقادير لما صح منه الفعل وصح منه
ان الفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان فالامكان لازم له فقلوا اهم القوة
ذلك الجنس فقلوه ايضا الى ذلك اللازم وطلقوه على الامكان الذي هو متماثل للفعل
كما يقال للابيض انه اسود بالقوة وللنطقة انه انسان بالقوة وسموا الحصول الوجود فعلاً
وان لم يكن في الحقيقة الانفعال وهذا الاسكان غيبه الامكان الذاتي فانه قد يقارن
افضل وهذا الاسكان لا يجتمع مع الفعل ولا يكون طرفاً شئ ممكناً بهذا الامكان اذ لا يميز
وقوع احدهما بفعل اذا عرفت نفاذا علم ان المراد بظهور القوة بالمعنى الذي هي كالمفسر
للقدرة وهي شئ الذي هو مبداء التغيير في آخره القوي من له هذه القوة وقوله من حيث
هو آخر ليدخل فيه معاينة الانسان نفسه في ازالة الامراض النفسانية فان التغيير ههنا
بين المعالج والمعالج بالاعتبار بالذات واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس
والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات والمتبادران لفظاً الآخر هو المتغاير بالذات
ولما قيد بالحقيقة علم ان المتغاير بالاعتبار كان واعلم ان المص لم يذكر مع القوة التي يقال
افضل فكان له ان يكتفي في عنوان الفصل بلفظ القوة ثم ان القوة بالمعنى الذي ذكره
منقسمة الى اربعة قسام لان الصاد منها الافضل واحداً ونعال مختلفة وعلى التقديرين

ان يكون لها شعور بالصدر عنها اولاً فان صدر عنها فعل واحد من الشعور في النفس
 العقلية وان صدر عنها فعل واحد بلا شعور في الطبيعة الغضرية وان صدر عنها افعال
 مختلفة مع الشعور في النفس الحيوانية وان صدر عنها افعال مختلفة مع عدم الشعور في النفس
 النباتية وذلك لان كل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من
 الآثار والافعال المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام كان قصاصها بآثار
 وشكل ووضع وكيف لازم له او مجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال
 بقا سير الرجوع اليها بزوال القاسر على اسرع ما يمكن وحركة وسكون كما ان الغضيرة
 الثقيل مثلاً يتحرك الى المركز ويخفيف الى المحيط في صادرة عن قوة موجودة فيه
 مختصة به غير خارجة عن ذاته لان ذلك اما ان يكون كجسم او امورا اتفاقية
 او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لا شريك الاجسام فيه لان الاجسام متفقة
 في الجمعية وليست تلك الآثار والافعال الهيولى ايضاً لما مضى انها قابلة للتحقق والكلام في الحقيقة لاها واقعة
 في الغضيرة فيكون لها ذلك كوني كون الجمعية بغير معنى اتفاق الاجسام في الآثار ولا كلف راق
 لتساوي نسبتها الى جميع الاجسام والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك مستمراً لان الامور
 الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية مع ان الامور الطبيعية دائمة او اكثرية فكذا آثارها علم
 انهم قالوا تدعى اسباب المسبب اما دائمى او اكثرى او مساو او اقلى فالسبب
 مع احد الوجهين الاولين سبباً ذاتياً وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى
 الاخيرين سبباً اتفاقياً والمسبب غاية اتفاقية فاذن هو عن قوة موجودة فيه هو المطلق
 فصل في العلة والمعلول اعلم ان المحتلج اليه يسمى علة سواء كان احتيلج اشئ يسمى
 في حقيقة اوفى وجوده والمحتلج يسمى معلولاً والعلة اما تامة او ناقصة اما العلة التامة
 فسمى بيانها انشاء الله تعالى واما الناقصة وهي ما تكون جزءاً من العلة التامة فهي منقسمة
 الى الاقسام التي سيذكرها المصنف قال المصنف العلة يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده غيره

فلا يصدق بطا حرة الاعلى العلة الفاعلية اما وحدها او مع غيره با ولا يصدق على غيره
 من العلل فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة الا ان يقال المراد
 ان يكون لوجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة وهي البقعة اقسام مادية وصورية و
 فاعلية وغائية وذلك لان العلة لا تخلو اما ان تكون داخلية في ماهية المعلول او على الاول
 ان حصل بها المعلول بالقوة فهي العلة المادية كالتشب للسري وان حصل بها المعلول
 بالفعل فهي العلة الصورية كالهيئة للسري وان كانت خارجة عن ماهية فاما ان يكون
 مابها شئ فهي العلة الفاعلية كالتجار للسري واما ان يكون مالا جلله شئ فهي العلة الغائية
 كالجلوس عليه وادروصتها لوجوده منها ان احصا خيرا للمهية في المادة والصورة بطل
 الخرج كجنس وفصل مع انها جزوان لقوام المهية المركبة واجب بانه لا يفرق بين الجنس
 وفصل المادة والصورة الا بسبب الاعتبار اذ لو اخذ كل واحد منهما مجزئا عن الآخر
 فمادة وصورة وان اخذت الا بشرط شئ فما جنس وفصل ومنها ان حصر العلة بالقصة
 في الابع غير صحيح لان الشرط علة ناقصة لضرورة الاحتياج اليه ليس لمجرد احد من هذه
 الاربع وكذا ارتفاع المانع واجب بانها داخلان في العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل
 يستقل بالفاعلية واما تستقل بها عند اجتماع الشرط وارتفاع المانع وقال بعضهم
 الشرطان اجزاء العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا معها ومنها ان الشرط
 العلة بما يستلج اليه شئ غير صحيح لان ارتفاع المانع مما يحتاج اليه شئ ولا يصح كونه علة
 والا كان جزءا من العلة انما فيلزم كونها معدومة لتركها من الوجود والمعدوم
 واجب باننا نعلم ان عدم المانع مما يحتاج اليه شئ فان الاعم لم يستتبع حقيقة
 نفس لان تكليف يحتاج اليها شئ نعم بما يحتاج شئ الى وجود شرط لا يعرف الا بانهم
 عدمي فغير عنه بذلك اللازم فليكن جزء العلة كما يقال ودخل الدار متوقفا على
 عدم الباب المانع والمراد انه متوقف على وجوده ونقصا يمكن النفوذ فيه لعدم الباب

كما ثبت عن هذا الشرط كما يقال سقوط السقف يتوقف على عدم العمود والمسانع
 والمواد انه يتوقف على وجود مسافة يمكن ان يتحرك السقف فيه للسقوط فعدم العمود كما
 عن هذا الشرط الوجودي وادور عليه بان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان غلبة
 الشئ في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
 فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب
 وجوده وعدمه معا كالمعدا فلا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد ولا يتم لعدم
 والصواب ان يقال الموثري الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع ما يتوقف تأثيره عليه وسير
 موثرا فيه ولا قباحة في ان يتوقف تأثير الموثري الوجود عليه وان لم يتجزأ ان يكون العدم موثرا
 في الوجود فيستند المعلول الى فاعل موجود وان كان مقدورا بشرائط عدمية اما المادة
 فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب ان يكون المعلول بها موجودا بالفعل كما ظهر
 للكون اعلم ان المادة باعتبار انها قابلة بالقوة تسمى بهيولى وقابلات من جهة انها بالفعل
 حاملة تسمى موضوعا ومن حيث توارو عليها الصور المختلفة تسمى مادة وطنية ومن جهة انها
 آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فانه البسط اجزاء المركب من حيث انها اسما يتبدى
 التركيب يسمى عنصر او قد يطلق السيو على ما للفلك من التجزئة ابل وان كان ذلك
 القابل قابلا بالفعل ابدأ يسمى مادة ايضا مع ان مادة كل فلك مختص به واما العلة
 الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول بالفعل كالصورة
 للكون اعلم ان الصورة هي ما يحصل به الشئ بالفعل فهي هيئة حاصلة في المادة سواء كانت
 جوهرية كصور العناصر او عرضية كصورة السرير وقدير او بالصورة ما يكون حاصلا للقابل
 وتعلقا به وان لم يكن حالاً فيه كالنفس في المنطقة بالقياس الى البدن ثم المادة والصورة
 مما يحتاج اليها الشئ في قولهم لما بهيته فلذا انحصان باسم علة الماهية وان كان لها دخل في الوجود
 ايضا ولا يوجد ان الامر كالمكونها وحسين في الماهية واما العلة الفاعلية فهي التي تكون

منها وجود المعلول كالفاعل للكون واما العلة الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول
 كالغرض المطلوب منه اعلم ان تينك اعلتين انما يحتاج اليها الشيء في الوجود فلهما نقصان
 بعلته الوجود وعلته الغائية ينقص بالفاعل بالاختيار اذ لا ان يخرج احد في المكان ياروته
 واما الموجب بالذات فليس فعله غرض من خارج يترجح به الفعل بل ذاته يقتضي ذلك
 الفعل وقد يسمى الفاعلة التي يترتب على فعله بالغائية تشبيهها بها بالعلته الغائية
 وذلك لان كل واحد من العلل الاربعة متقدمة على المعلول في الزمن الا ان المعلول
 الغائية كما انها متقدمة ذنباً متاخرة خارجاً فلها علاقة العلية والمعلولية معاً باقتبال
 الى شيء واحد فائدة الموجب تشابه العلة الغائية فيما يحصل من تاخرها عن المعلول
 وترتبطا عليه في الخارج وذلك كما اثبتوا الامور الطبيعية غايات وهي ما يتبادى اليها الطبيعة
 دائماً او اكثر يافان جبه البراذ وقعت في حرة قصا وضا الماء وحر الشمس وغيرهما
 من اشراط تنبت سنبلة بواسطة جذب القوة الموجودة في الحجة اجزاء الارض الى
 عن موضعها الطبيعي اليها وكما اثبتوا للاتفاقيات غايات وهي ما يتبادى الى العلة
 الاتفاقية مساوياً او قليلاً من حفر بئر افو جدر كنز فان قيل لا معنى للعلته الاتفاقية
 والسبب الاتفاقى ان العقل لو لم يكن سجعاً للبهات المتعبرة في التادى لم يكن سبباً
 سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية وان كان سجعاً للبهات المتعبرة في التادى كان التادى
 دائماً وكان الفعل سبباً ذاتياً وما يتبادى هو اليه غاية ذاتية يقال الامور الاتفاقية
 انما هي اتفاقية عند من يحبل اسبابها وعللها واما عند العالم باسبابها وعللها فليس
 من الموجودات اتفاقاً فان من حفر بئر او حفر على كنز فهو بالقياس الى الحفر من حيث
 حفر سبب اتفاقى لوجوده فان الحفر لا يودى الى الكنز دائماً ولا اكثر يافى يكون سبباً اتفاقياً
 ووجدان الكنز غاية اتفاقية له واذ اعتمد معه كونه في موضع وفن فيه الكنز وكونه منتبهاً
 الى قعر الكنز كان الحفر مع هذا الاشط سبباً ذاتياً لوجوده واعلم ان كلامنا من العلل الاربعة

يكون بسيطاً ومركباً وبالقدرة وبالفعل وكلية وحزياً وذاتياً وعرضياً وقريباً وبعيداً
 عاماً وخاصاً فالفاعل البسيط كطبل الخ البسائط الخمسة والمركب كمجموع المفارقة ^{للمفارقة}
 بالنسبة الى الهيولى والفاعل بالقدرة كالنار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه فصارت عالماً
 فيه وبالفعل كالطبيعة حال كون الجسم متحركاً الى مكانه الطبيعي والفاعل الكلي كالتيار
 وانجزت كذا البتة له والذاتي ما يكون لذاته مبدئاً للفعل والعرضي ما لا يكون كذلك
 للبرودة فان السقمونيا سهل للصفر والموجبة لسخونة البدن واذا زالت الصفات ^{حصلت}
 البرودة فيضات اليه والتقريب هو الذي يباشر الفعل بلا واسطة بينه وبين فعله كالوتر
 لتحريك الاعضاء وبعيد النفس له والعالم ما يكون جنباً لما هي العلة حقيقة له
 الذي هو جنس البناء الخاص ما هي علة بالتحقيق والمادة البسيطة كهيولى العناصر المركبة
 كالغذاء والرابعة بالنسبة الى صور المركبات وبالقدرة كالنطقة بالنسبة الى الانسان
 وبالفعل كالجنين بالنسبة اليه الكلية كالنطقة للانسان في التجربة كمنه النطقة له والذاتي
 كالتشب للسري والعرضية كالتشب الاسود له والتقريب كالتخلط بصورة العضو وبعيد
 كالغذاء بصورة الخلط والنطقة بصورة الحيوان والخاصة كجسم الانسان بصورة العاكس ^{بالتشب}
 بصورة السري والصورة البسيطة كصورة البسائط والمركبة كصورة الانسان وبالقدرة
 المار حال كون هيو لا بالابسة بصورة الهواء وبالفعل كصورة المار حال كون الجسم مائلاً
 بالفعل والكلية كجنس الخاصة للشيء والخاصة كفضل الشيء باعتبار اخذه بشرط لاشي والذاتي
 كالشكل للكسري والعرضية كالسواد والبياض له والقياسية كالترجيع للمربع والبعيدة
 كذى الزاوية له والفرق بين العموم والخصوص والكلية والتجزئية في الصورة ^{بالتبسيط} والغائية
 كالشبع للاكل والمركبة كمجموع شر او المتاع ولقاء بحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وانما
 بالقدرة كلقاء بحبيب ما لم يحصل وبالفعل كلقاء حال حصوله الكلية كالانتماء من الظالم
 والتجزئية كقبض يد على فلان الغريم في حركة المخصوصة والذاتية كالحركة لاجل الحصول ^{فيها}

الطبيعي والعرضية كالشجرة لهبوط الحجر والقربة كالصخرة للرداء والبعيدة كالسودة للابيض
 كاسهال الصفراء شرب السقمونيا فانه غاية له وشرب البنفسج وما خاصته كلها زبدية كركه
 اليه ثم ان لعلته انفعالية متى كانت بسيطة في حد ذاتها ولم يكن لها صفة حقيقية ولا اعتبارية
 ولم يكن فعلها بآلة ولا شرط استحالة ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران
 فهو مركب فلو صدر عن الواحد الحقيقي اثران يلزم تركيب البسيط او التسلسل وهو ما يتبين
 بين الحاصرين واللازم باطل فالمدزوم مثله اما الملازمة فلما بينه بقوله لان كون اشئ
 بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر يعني ان مفهوم كونه مصدرا
 لا حد الاثرين غير مفهوم كونه مصدرا لا اثرا لا خراذ يمكن تعقل احد المفهومين عند البدء به
 عن الآخر فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كانا داخلين في ذات المصدر يلزم التركيب
 في ذاته وان كانا خارجين كان مصدرا لهما اي للمفهومين واللا يلزم عدم كون الذات
 وحدها مصدرا لاهرين وقد فرض خلافة فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك
 المفهوم ونقل الكلام فيما ينبغي لاحتماله الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات وتفصيله
 ان يقال ان هذين المفهومين اما عينان للواحد الحقيقي او داخلان في ماهيته او احدهما داخل
 والاخر خارج او كلاهما خارجان او احدهما داخل والاخر عين او احدهما خارج والاخر
 عين على الاول يلزم ان يكون لاهرا واحدا بسيطا ما بين مختلفتان وعلى الثاني والثالث
 يلزم تركيب البسيط وعلى الرابع يلزم التسلسل وعلى الخامس يلزم التركيب وعلى السادس
 يلزم التسلسل او رعليه باننا نختار ان المصدرتين خارجتان عن البسيط ولا نهم لزوم
 التسلسل وانما يلزم التسلسل لو كانا شئيتين واما اذا كانا عديتين فلا حاجة لهما الى العلوية
 يلزم ان لا يكون البسيط مصدرا لا اثرا ولا يصدر عنه اثر ومصدرية لذلك الاثر
 فيجري الدليلين يعني سلما لزوم التسلسل لكننا لا نسلم استحالة لانه تسلسل في الامور الاعتبارية
 ولا استحالة فيه واجب بان ليس المراد من لفظ المصدرية واما مثلهما الامر الاعتباري

الاضافي الذي لا يحقق الا بعد تحقق شئتين اذ ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث
 يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول بحسبها يصدر عنها المعلول
 المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدر وتارة بالمصدرية وتارة بكون العلة
 بحيث يجب عنها المعلول وذلك بضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا
 لا يراد به المفهوم الاضافي بل امر مخصوص بالارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في
 كونه موجودا وثقده ما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما واذا حصل ان المقصود
 كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وتلك العلة ان كانت علة لذاتها فذلك الخصوصية
 ذات العلة وان كانت علة للاثبات بل بحسب حالة اخرى فذلك الخصوصية حالة تعرض
 لذاتها فلزوم تعدد الجملات انما يكون عند كثرة المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم
 ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية وعلم ان بهينارة قد طلب البرهان على هذا
 من الشيخ فكتب اليه انه لو صدر عن الواحد الحقيقي او بآية لازم صدق قولنا صدر عنه
 او لم يصدر عنه آمن بهته واحدة وهو محال لاستحالة صدق المتناقضين اما صدق الال
 فظ واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه
 آ فيصدق انه صدر عنه او لم يصدر عنه او اما انها من بهته واحدة فلان الكلام في الال
 الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا واجيب عنه باننا لانسلم انه اذا صدر عنه ب الذي
 هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه باليس او هو لا يناقض قولنا
 صدر عنه آ قال الامام الرزقي والعجب من نفي عمر في تعليم الآلة العاصمة عن الخط
 واعلمها ثم اذا جاز الى هذا المطلب لا شرف اعرض عن استعالمها حتى وقع في غلط الضحك
 منه الصبيان وتحقيق ان المراد بالصدر والخصوصية التي هي مصداقه ولا يخفى ان العلة
 لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الاخر باعتبارها لا يصدر
 ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه ب لكان وجوب ب عنه من الجهة التي وجب آ عنها

أولاً تعدد حقيقته فيه لأن الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لأنه من حيث أنه
 لا يجب عنه واجب عنه بل وقد ثبت أنه من حيث يجب عنه ألا يجب عنه بل وهو
 تناقض فاعلم أن صحتها بما حدث يجب التنبه عليها الأول أنه لا يجوز أن يكون البسيط
 مصدراً لا شروفاً بل لا من جهة واحدة ما أولاً فلا بد لو كان كذلك كان مصدراً للفعل القليل
 فكان مصدراً لا شرين وقد ثبت بطلانه وأما ثانياً فلأن نسبة الفاعل إلى المفعول بالواجب
 لأن كون الشيء فاعلاً عبارة عن كونه متقنياً لتحقيق اشرفاً لا شرافاً كان بطلاناً
 وقد فرض أن الفاعل موجب فوجبه أنما هو بالفاعل فقط ونسبة القابل إلى المقبول
 بالامكان لأن القبول عبارة عن كون الشيء بحالته لا يمنع حصول الاشتراك ولا يمان
 متقنياً له فلو كان الواحد فاعلاً وقابل لا شرافاً لزم كون النسبة الواحدة بالوجود
 والامكان معاً وأورد بان نسبة القابل إلى المقبول بالامكان العام وهو لا يمان في
 الوجود واجب بان نسبة القابل إلى المقبول أن كانت بالامكان العام لكنه لا يمان
 الامكان الخاص وإنما يجوز وجود القابل بدون المقبول فتبين الدليل بان يقال نسبة
 الفاعل إلى المفعول لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل إلى المقبول لا يحتمل فإلزم
 أن يكون النسبة الواحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له في الثاني أن المعلول
 الواحد بالتخصيص لا يعمل بعلة مستقيمتين أما أولاً فلا بد لوجع علان مستقلتان على معلول
 واحد كان محتاجاً إلى كل واحدة منهما مستقياً عن كل منهما لأنه بالنظر إلى كل واحدة منهما
 يوجد ولو لم يوجد الآخر وأما ثانياً فلأنه على هذا التقدير لما كان يكون لكل واحد منهما مدخل
 في التأثير فيكون العلة هو المجموع ويكون كل منهما جزءاً من العلة أو لا يكون شيئاً منهما مدخل في العلة
 فلا شيء منهما بعلة أو يكون لهما مدخل في العلة دون الأخرى فلا يكون الثانية
 علة ولا يظن في بعض الصور أن العلة المستقلة على معلول واحد هي كالمسقف السجائر
 قيامه بدعائم متعاقبة فاعلة بها كباقي حقيقة القدر المشترك وهو امر واحد فاعلة للواحد

ليست متعددة والتحقيق ان تعدد اهلل الفاعلية محال مطلقاً اذ الفاعل لتحقيق امر
 فهو الواجب سبحانه ولا تعدد فيه واما تعدد اشرط والمعدات فهو وان كان جائزاً في
 بادى الامر لكن يعلم بعد التامل ان الصور التي يتوهم فيها تعدد اشرط والمعدات ليست
 متعددة ايضاً بل انما المعد والشرط حقيقة القدر المشترك بينهما ولا يلزم منه ابهام العلة
 وتعيين المعلوم لان العلة بالتحقيق هو الفاعل مع هذه اشرط وهو واحد تحقيقاً لا اهاً
 فيه اصل بل تحصل اقوى من تحصل المعلوم ولا بقا فيه في ان يكون تحصل الشرط اقوى
 من تحصل الشرط واما الواحد بالمتنع فلا يتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان تقع بعض
 افراد هذه العلة وبعضها بتلك العلة فيكون المحتاج الى كل منهما مغايراً للمحتاج الى
 الآخر فلا يلزم ان يكون شئ محتاجاً الى شئ مستغنيا عنه بعينه الثالث انه لا يجوز ان يكون
 معروضاً للعلة والمعلول مترافقين في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد
 من تلك السلسلة يتنع ان يحصل بدون الانتهاء الى علة واجبة وذلك لا يمكن الحكم
 لا يجب لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة موجودة توجب وجوده فلو انحصرت الموجودات
 في الممكنات لم يوجد شئ منها فثبت وجود علة واجبة لذاتها اليها ينتهي سلسلة وقد قيل
 على هذا المطلوب ببرهان التطبيق وبرهان التضاد وغيرهما من البراهين الناهضة
 على ابطال الاتساق في الامور الموجودة المرتبة في نفس الامر وقد طويلا عن ذكرها
 لتسليط الكلام فيها وذكرنا كفاية الاولى الاحكام ونقول ايضاً ان المعلوم سبب وجوده
 عند وجود علة التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه المراد بجملة الامور المعتبرة
 في تحققه جميع ما يحتاج اليه المعلوم بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان
 تكون مركبة من امور متعددة فيشتمل العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الجسم
 بلا اشرط امر في تأثيره واورد بان لا بد من اعتبار امكان المعلوم فهو شرط في تأثيره
 فكيف يتحقق علة تامة بسيطة واجيب عنه بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان

فاشئ ما لم يعتبر متصفاً بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ما خوذ في جانب المعلول
 فانما نأخذ شيئاً كائناً ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع افعاله مع
 اخرى واعتبر حق عليه العلامة الفوضي بان كلاً من الخبر والصوري والمادى مع انه جزء
 من المعلول جزء من العلة التامة ايضاً فلو كان الامكان جزءاً من العلة التامة مع
 كونه صفة للمعلول او جزءاً منه لم يلزم مخدور وايضاً لما كان الامكان من شرائط التاثير
 فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره ثم قال المعلول اذا كان مركباً فجميع اجزائه التي هي
 عينه يكون جزءاً من علة التامة والخبر لا يكون محتاجاً الى الكل بل الى ما يكفل بطلان
 لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنياً على كونه
 علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه لتحقيق ما اذا بعض المتأخرين ان الامكان من الازدواج
 الاعتبارية العقلية التي لا تقصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته
 بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم ففرض ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى اسلم
 ولا شك ان المصادر عن افعال ليس الذات المعلول في الامكان يتزعم عنه كاشية
 ونظراً الى الذات وصفة الامكان كما ان ليس المصادر عنه مجموع الذات والشيئية وانفسه
 والمبانية للعلّة مع ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئاً ولا مضموماً
 ولا سبباً للعلّة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه الامور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها
 واعلم ان المشهور في ما بين القوم ان العلة يجب تقدمها على المعلول مطلقاً وقال بعض
 المحققين ان كل واحدة من العلل الناقصة على الافراد يجب تقدمها على المعلول والفرق
 من المادة والصورة وان كان علة ناقصة تمنع تقدمها على المعلول لانه نفس الماهية
 فكيف يتقدم عليها والعلّة التامة اذا كانت مركبة من العلل الاربع تمنع تقدمها
 ايضاً الا ان يقال المقدم هو مجموع الاحاد بالاسر والموخر هو مجموع بشرط الاجتماع
 فافهم لانه لو لم يكن حينئذ واجب الوجود فاما ان يكون متمنع الوجود وهو محال والاما وجده

ولا مفروض انه موجود فلو لم يوجد لم يكن العلة التامة علته بانه او يكون ممكن الوجود
 فيمكن ان يفرض وجوده معاني زمان وعدمه معاني زمان آخر واذا التزجج المحال
 من الفاعل مشترك بين الزمانين فوجوده في زمان دون آخر تزجج لاحد المتساويين
 على الآخر بلا مرجع فيحتاج لامحالة في زمان وجوده الى مرجع يخرج من القوة الى الفعل
 فلا يكون جملة الامور المعبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا ما حاصلة فبان ان المعلول
 يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا بالغير ممكن بالذات لاننا لو اعتبرنا بانه
 من حيث هي لا يجب لها الوجود ولا العدم اذ لو وجب له الوجود لزم كونه واجبا
 بالذات وبالغير ولو وجب له العدم لزم تحلف مقتضى الذات او اجتماع التقيضين والحكم
 انه كما يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة لك يجب وجود العلة التامة عند وجود
 المعلول لكون الاحتياج من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو يجب
 وجود العلة عند وجود المعلول لزم وجود الوجود الملزوم بدون اللازم فيبين الفاعل
 مستقل بالتأثير ومعلوله لازم فاذا وجد احدهما وجد الآخر وكما ان الممكن في وجوده
 محتج الى وجود العلة لكون الامكان ملزوما للاحتياج كك في عدمه محتج الى عدم العلة
 لكونه لا متبيل من لوازم الامكان فعدم المعلول يحتاج الى عدم علة الوجود
 ولا يتصور بقا المعلول من انعدام العلة الا في المعدات هداية كون الشيء موجودا بالآلية
 تأثير العلة الفاعلية فيه كالتوجه ثم قالوا لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوجد
 العلة بكونها مفيدة لوجه حالة العدم او حالة الوجود او في حالتين جميعا لا جاز ان
 يفيد العلة وجه حالة العدم او الحالتين معا واللازم اجتماع الوجود وعدمه فكل
 او حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل ونبت التوجه فاسد لان افادة العلة لوجود المعلول
 حين وجوده الحاصل بذلك الافادة فاذا نفي وجوده حالة الوجود المفاد من العلة
 لاحالة الوجود الحاصل قبل الافادة فاللازم وبه تحصيل الحاصل بذلك التحصيل غدير

مستحيل والمستحيل وهو تفصيل الحاصل قبل ذلك التفصيل غير لازم فلو ان الشيء موجوداً بالانسان
 كونه معلولاً قال بعض ناظرى كلام الحسن او دام العامة ان المعلول بعد ما وجد من علته
 لا يحتاج في بقاءه اليها حتى لا يلزم من فناء العلة الموجودة له فناءه بل يبقى موجوداً بعد
 فناء العلة ولذلك تراهم لا يتجشون عن القول بانه لو جاز العدم على البارى تعالى كما مضى
 عدله وجود العالم بسبب توهمهم هذا يشاهدونه من بقاء النبا بعد زوال وجود النبا ^{بالمصنف}
 اورده هذه الهداية لازالة هذا الوهم اذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة موشرة فيه
 حال وجوده وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة موشرة في المعلول حال وجوده ههنا اورده
 عليه بان الثابت ههنا بالدليل ان العلة موشرة في المعلول في آن وجوده لانها موشرة
 فيه حال وجوده مطلقاً ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول بعد فناء العلة ولا ينزىل بهذه الهداية
 الوهم المذكور والذي يزيله هو ما ذكره من ان علة افقار الممكن الى الموشر هو الامكان
 وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية السخانة لانه صريح في انه يجوز ان يستلزم المعلول العلة
 في آن وجوده ويبقى بعده بلا موشر بناءً على ان الموشر انما يوشر في حال وجوده في الجملة لا حاله
 الوجود مطلقاً وهذا باطل قطعاً اذ لو بقي المعلول بدون العلة لزم وجود المحتاج بدون المحتج
 اليه لتحقيق ان المعلول الباقي بعد زوال العلة ممكن قوياً والاحتياج من لوازم الامكان
 كما عرفت انفا فلو لم يجب وجود الموشر عند وجود المعلول لزم جواز وجود المذموم بدون
 اللازم فمحقق ان بين العلة ومعلولها تلازماً فاذا وجد العلة انفا عليه وجد المعلول واذا وجد
 المعلول وجد انفا على توهم بقاء النبا بعد الفناء ناس عن لفظة بانه حقيقة وكذا
 ما يقال ان الالب دخل في وجود الابن فهو علة لوجوده مع ان الابن يبقى بعد الاب كذا النبا
 علة لسخونة الماء المسخن بهما مع بقاء اسخونه بعد ذلك لان الالب علة لحركة المنى الى
 الرحم ثم حصوله فيه زماناً مع الامور المتجددة هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية
 واما تصويره انساناً وبقاؤه ماناً فاعلة المبداء فياض كذا النبا بما رزقها الماء بعد ما رزقها

لقبول السخوة واما حصول السخوة في المارة فعلته واهب الصور وبأجمله الفاعل بتهمة
 هو مبدء الوجود وخصيصة واما اطلاق الفاعل على ما لا ينفيد وجوده غير التحريك كما هو شائع
 في اعلم الطبيعي فهو ليس على حقيقة لانه ليس فاعلا بل من المعدات ومن ثمه تجمع قبولنا
 ان الموشى في الوجود مطلقا هو الواجب تعا وافيض كانه من عنده وبهذه الوساطة كاشرة
 والاعتبارات التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعا فلا دخل لها في الابدان في
 الاعداد وسمي تفصيل الكلام في هذا المرام **فصل في العرض والجوهر** كل موجود واما ان
 يكون مختصا بشئ وسار يافيه ولا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري
 حالا والمسرى فيه محال قد عرفت معنى المحلول وهو الاختصاص لمناعت اي اختصاص
 شئ بشئ بحيث يكون الاول مانعا والثاني منعوتا لما سبق في الفن الاول ولا بد ان
 يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لا تمنع ذلك كلول فلا يخجلوا ان يكون
 المحل محتاجا الى المحال فيسمى المحل الميولي والمحال صورة او بالعكس فيسمى المحل الموضوعا
 والمحال عرضا علم ان الموضوع خص مطلقا من المحل لان الموضوع هو المحل المستغنى عن المحال
 والمحل قد يكون محتاجا الى المحال كما مادة وكذا العرض في المحال فان العرض هو المحال
 في موضوع والمحال قد لا يكون في موضوع كالصورة والمحال اعم مطلقا من العرض بل هو
 والموضوع بآينة لان الموضوع هو المحل المستقوم بنفسه العرض لا يتقوم بنفسه يصدق
 العرض على المحل والمحال جزئيا فانه يصدق المحل على بعض الاعراض كما حركته فانه محال
 ولا يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان المحل قد يكون جوهر او كذا يصدق بعض المحال
 عرض ولا يصدق على كل حال انه عرض لان الصورة حاله وليست بعرض والجوهر ايضا
 يصدق على المحل جزئيا لا كلياً كما لا يخفى واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي
 اذا وجدت في الاعيان كانت لاني موضوع وهذا عنوان للجوهر الذي هو جنس للصفات
 الجوهرية وليس عينه اذ الجوهر كونه جنساً عالياً حقيقة بسيطة مبهمة لكنه يضطر في التعبير

عنها الى عنوان لها خارج عنها يخرج عنه واجب الوجود والذليل في دلالة الوجود واهمية
ويلزم دخول في تعريف الجوهري على من فسر الجوهري بالوجود لاني موضوع وذلك لا يجوز
بالفعل لاني موضوع صادق على الواجب تعالى فلو كان حقيقة الجوهري نفس هذا المفهوم كان
الواجب تعالى جوهراً فيكون له فصل فيلزم تركيبه من اجنس الفصل وسجي البطالة انشاء الله
تعالى بل لو كان الجوهري عبارة عن الوجود لاني موضوع لا يخص في شخص واجب بالذات
افح يكون مصداق حمل الوجود نفس الحقيقة الجوهريته بنفس في انها فلا تكون حقيقة نوعيته
او جنسية والا فلا يكون مصداقاً للوجود بنفسها فان الحقيقة النوعية او الجنسية سببه ولهم
لا يصلح للموجودية بنفسها فلا يكون ما فرض نوعاً وجنساً نوعاً وجنساً فاذن لا يكون الجوهري
الاشتمالاً واحداً جبالاً لذاته ههنا وقد استدل الشيخ على ان الجوهري غير الموجود بالفعل
لاني موضوع بما قد مذعن بجوهريته شئ ونحن شاكون في وجوده والمذعن غير المشكوك
واورد عليه الامام بان القول يكون اشئ جوهراً مع تجويز كونه معدوماً قول ثبوت المعدوم
اذ بالاثبوت له لا يثبت له شئ ويمكن ان يقال مقصوده ان من الاشياء ما مذعن بكونه
جوهراً مع الشك في وجوده بالفعل لاني موضوع كالصورة العقلية الجوهريته الماخوذة من
شئ لا يعلم انه باق ام قد انعدم فثبت ان الوجود لاني موضوع غير معني الجوهري
اذ تلك الصورة لا محالة جوهراً لان الماهيات محفوظة ذواتاً خارجاً واما العرض فهو موجود في الموضوع
اعلم انهم قالوا في هذا العرض انه موجود في شئ لا كجزائه لا يتقوم بدون ما هو فيه فاحترزوا
بقولهم موجود في شئ عما يوجبني اشتمالاً كالكل الموجود في جزئياته فان العرض لا يوجد
في اكثر من واحد وارادوا بان شئ في قولهم موجود في شئ شيئاً متحصل لقوام قد تمت
شبيته قبل ان يوجد فيه ذلك الموجود فاحترزوا به عن الصورة الموجودة في المادة
اذ المادة لا يتحصل شيئاً بالفعل بدون الصورة واخرجوا القول لا كجزائه لاجنس الموجود
في نوعه النوع الموجود في شخصه فان اجنس ان لم يكن جزءاً من النوع حقيقة كحكمة عليه

واعتناء محل الخبر على الكل وكذا النوع وان لم يكن جزءا من الشخص لكن وجوده
 في النوع والنوع في الشخص على نحو وجود الخبر في كل واحد جزوا ايضا الخبر الموجود في
 كلمة كالمادة والصورة الموجودتين في الجسم وميزوه بقولهم لا يقوم بدون ما هو فيه
 عن كون الشيء في الزمان وكونه في المكان او تحصل الشيء وتقومه لا يتوقف على الزمان
 بل يمكن مفارقتها عن أي زمان فرض فيه وكذا لا يتوقف على المكان ولا
 يستحيل عليه من جهة نفسه ان يفرق الى بدل بخلاف العرض فانه لا ينفك موضوعا
 بنفسه في ات العرضية لامن جهة خصوصية وميزوه عن كون الشيء في الغاية اذ الشيء يقوم
 ودونها غائبا اياها والعرض لا يقوم بدون الموضوع وعن كون المعروض في العارض
 فثبت ان العرض هو الموجود في الموضوع وان الموضوع هو الشيء الذي يوجد فيه
 ما يقوم بذلك الشيء فاسبتان بمعنى الموضوع وارتفع الاشتباه الناشئ من اطلاق
 لفظي واعلم ان الصور العقلية الماخوذة من الجواهر حالة في الذهن وهو موضوع لها
 اعرض فيه اذ يصدق عليها انها موجودة في شيء لا يجوز منه مع انها جواهر ايضا لما ثبت
 عندهم من وجوب حصول الاشياء بانفسها في الذهن فقد لازم كون الشيء الواحد جوهرا
 وعرضا واجاب عنه الشيخ بما يحصل ان معقول الجوهري جوهري بمعنى انه الموجود في العين لاني
 موضوع اي ما بهت من حقها ومن شأن وجودها في العين ان تكون غنية عن الموضوع
 فالصورة الجوهريته وان كانت بالفعل في موضوع الا ان من حق نفس انها وجودها بهتها
 ان تكون في الاعيان لاني موضوع فالمعقول من الجوهري جوهري وعرض معا فانه موجود بالفعل
 في موضوع وايضا من حقه اذ وجد في الاعيان ان يكون لاني موضوع مثال ذلك ان
 المنطوق حجب شيئا به جوهري اذ اصابه مع انه اذا كان في الكلف لا يجذب به الكلف منفصل فلو لم
 يجذب به الكلف لم ينسج عن كونه منفصلا من اجاب بعضهم بان الجوهري المعقول جوهري لصدق الجوهري
 عليه صدقا ذاتيا وعرضا ايضا لصدق العرض عليه صدقا عرضيا لترتب آثاره عليه المتوقف

انما هو ان يكون شئ واحد لا في موضوع في الاعيان وقائما به فيما وهو غير لازم انما
 اللازم صدق الجوهري على اصدق عليه العرض على نحو صدق العرضي وصدق الجوهري
 على شئ صدقا ذاتيا وصدق العرض عليه صدقا عرضيا غير متمنع وبنها كلام طويل ذكره
 لا يليق بهذا المختصر ثم الجوهري ينقسم الى خمسة اقسام لانه ان كان محلا للجوهري آخر فهو الهيولى
 وان كان حالافيه فهو الصورة وان لم يكن حال ولا محلا فان كان مركبا منها فهو الجسم
 وان لم يكن لك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والافعال
 او روحه ان ندرنا ما يتوهم لو انحصر جزء الجسم في الحال والحمل وهو ممنوع لجواز ان لا يكون
 حال ولا محلا وسجوز تركب غير الجسم من جزئين احدهما حال والاخر محمل وقد يقال في
 وجه انحصار الجوهري ان يكون تمام ماهية الجسم او داخلها فيها او خارجا عنها والاول
 الجسم والثنائي ان كان الجسم حاصله معه بالقوة فهو الهيولى وان كان حاصله معه بالفعل
 فهو الصورة والثالث ان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا
 فهو العقل واعلم انهم قد اتفقوا على ان العرض ليس جنسا بالقياس الى انواعه انما شان
 متقيا اليها شان العوارض متقية الى معروضاتها واختلفوا في كون الجوهري جنسا بالقياس
 الى ما تحته وهم فرقتان فرقة زعموا ان الجوهري هو الموجود لا في موضوع واستدلوا على عدم
 جنسية بما قد عرفت سابقا وفرقة قالوا ان الجوهري ليس هو الموجود لا في موضوع بل هو
 من حقها اذا وجدت في الاعيان ان تقوم لا في موضوع ثم توهموا ان الجوهري ليس كغير
 واستدلوا عليه بوجه منها ما بينه المص اقبوله والجوهري ليس جنسا لهذا الخمسة اذ لو كان
 جنسا لكان ما يدخل تحت مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لان النفس ليست بمركبة
 منها لانها تعقل الماهية البسيطة اكمالها فيها فلا تكون مركبة ولا لازم بانقسامها انقسام
 الماهية البسيطة اكمالها فيها ههنا انت تعلم ان هذا الدليل في غاية السخافة اذ انقسام
 المحل انما يستلزم انقسام المحال في القسمة المقدارية دون القسمة العقلية فعلى تقدير كون النفس

مركبة فمن الجنس الفصل بل من المادة والصورة ايضا لا يلزم انقسام الصور بحالات
 فيها الى الاجزاء المقدرية ونظر اظهر جدا ومنها ان التسمية التي يقال عليها الجوهر بسيطة
 فلا جنس لها او مؤلفة فاما من بساطة نفي ايضا جواهر لا متناع تقوم الجوهر بالعرض فيصدق
 الجوهر عليها صدق العارض لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تالف منها او من مركبات
 فيساق الكلام فيها بل هي مركبة من مركبات اخرى وكذا فيسلسل او من بساطة فيقولون
 في تالف التسمية من بساطة فاجوهر ليس يتبع فيه انه لا يلزم من نفي جنسية لفصول
 الانواع الجوهرية ان لا يكون جنسا لما كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق ان
 لا يكون جنسا للانسان ومنها ما قال الامام في كتبه ان الجوهر يدل على امور استغناء
 واقتضاء ماهية لذلك الاستغناء والتسمية التي عرض لها ذلك الاقتضاء والاول عري
 والثاني اضافي فاما لا يصلح ان لان يكون جنسا للمحقق الموجودة واما الثالث فمن
 الجائز ان لا يكون مشتركا بين الانواع الجوهرية فلا يكون جنسا اذ قل مراتب الجنسية
 الاشتراك فيه باقل انه استدلال بالاحتمال على انجرم واما اقسام العرض فتسعة سماعا للمحقق
 وهي اجناس عاليتها شاملة للعارض المندرجة تحتها وهو الحكم والكيف واللازم والواجب والاضطرار
 والملك والوضع والفعل والانفعال ولم يذكر وافي المحصر يصلح للتعويل وما قالوا ان العجز
 اما ان يقبل القسمة لذاته او لا والاول هو الحكم والثاني اما ان يقبض النسبة لذاته او لا
 والاول النسبة والثاني هو الكيف والنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض والى خارج
 فهو الوضع او اللى امر خارج وهو الحكم غير قاضية او قاضية بالتساقط فالملك او لا
 فاللازم او النسبة فالصفات او كيف والنسبة اليها بان يحصل منه غيره فان لم يحصل
 او يحصل من غيره فان لم يحصل فوجه ضبط تعويل من الانتشار فلا تعويل الا على الاستقرار
 فان لم نجد ماهية محصلة وحدانية مؤلفة من الجنس الفصل الا وهي مندرجة تحت واحد
 منها واعلم انه قد رجم بعضهم المقولات اربعة اجوهر الحكم والكيف والمضاف والمقولات

الباقية مسندجة في المضافات لكونها نسبية كما ستعرف وستنهم من توهم انها حتمية المجزئة
 والكم وكيف والنسبة التامة للاضافة واللاين المتى والوضع والملك وخاصها الحركة
 التامة لان الفعل وان سفعال ومنهم من ظن ان الانفعال نفس الكيفية فلم يفرق بين السخونة
 والتسخن والسواد والتسود واذ تعرف رسوم المقولات تحصل لك الفرق بينها تعلم ان
 احوال بعضها في بعض باقية وجه من الوجوه كان فاسدا اياكم فهو الذي قبل المساواة واللاساواة
 لذاته اعلم ان لكم خواص ثلث الاول قبول القسمة والقسمة قد يطلق ويراد بها القسمة
 الوهمية وهي فرض شيء دون شيء وهذا المعنى يلحق لكم لذاته وشامل المتصل والمنفصل وقد
 يطلق ويراد بها القسمة الفعلية وهي الافتراق والافتراق والافتراق وهذا المعنى يخرج من
 لكم المنفصل ولا يفرض لكم المتصل وذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان القابل يجب جوده
 مع القبول والمقدار المتصل لا يبقى مع الانفصال بل يبطل المقدار الواحد ويحدث مقداران
 آخران نعم المقدار يسمى المادة لقبول الفصل فيعرضه ولا يلزم ان يكون ذلك المقدار
 باقيا عند حصول الانقسام كما ان الحركة تسمى الجسم للسكون الطبيعي ولا يتقي معه والاشياء
 وجود عاينها بفعل او بالقوة ومعنى العدان يكون فيه شيء اذا استقط منه مرارا افناه
 والاشياء قبل المساواة واللاساواة اي الزيادة والنقصان لانه اذا نسب كم الى
 آخر فاما ان يكون مساويا لاوازي او نقص قال الامام الرازي في المباحث الشرقية
 بعضهم اقتصر واني تعريف الكمية على هذه الخاصة وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها
 الا بكونها اتحادا في الكمية فيكون ذلك دورا واجاب عنه بان المساواة تدرك بحس
 بخلاف الكم مفردا بل انما ياله احس مع المتكلم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز المقادير
 عن الآخر فيعرف ذلك المعقول بهذا الحسوس وبعضهم عرفوه بالقبول القسمة واعترض عليه بانه
 من خواص الكم المنفصل فلا يصدق على الكم المتصل وانت تعلم ان المراد به كون الشيء
 بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء وهو شامل للمتصل والمنفصل لا الافتراق والافتراق

واما تعريف بوجود العا وفيه فلا يختلف بان يكون العا موجودا بالفعل او بالقوة ونقسم
 الى منفصل الحكم المنفصل عبارة عمالا يكون بين اجزائه حد مشترك قال العلامة التوشحي
 المراد بالحد المشترك ما يكون نسبة الى اخرين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى اخرى نقط
 فانها ان اعتبرت نهائية لاحد الخجرين يمكن اعتبارها نهائية للجزء الآخر وان اعتبرت
 بدائية لم يكن اعتبارها بدائية للآخر فليس لما اختصاص باحد الخجرين ليس ذلك للاختصاص
 بالنسبة الى الخبز الآخر ل نسبتهما اليها على السوية وكما نخط بالقياس الى اخرى اسطح
 واسطح بالقياس الى اخرى ان حجم التعليمي والآن بالنسبة الى اخرى الزمان واحد والمشاركة
 يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدوده لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى
 احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص عنه شيء ولولا ذلك لكان الحد مشترك
 جزوا اخرين المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة ولتقسيم الى ثلثة تقسيما
 الى خمسة وهكذا فان نقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
 اسطح وكذا اسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الحكم المنفصل حد مشترك لمعني
 المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستين واربعة كان السادس جزءا من الستين واطلا
 فيها وارجا من الاربعة فلم يكن ثمة حد مشترك بين قسمي العشرة هما الستة والاربعة
 كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط كالعدد وليس له حد مشترك لمعني المذكور فان
 العشرة مثلا اذا انصفتها يكون منتهي النصف الخامس مبدء النصف الآخر السادس
 لا الخامس واللامكن تنصيفا ولما كان الحكم المنفصل منحصرا في العدد فالتمثيل باعتبار اقسام
 والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه حد مشترك كقطع النصف مثلا فانه بعينه نهائية لاحد الخجرين
 وبدائية للآخر ونهاية احدها بان يعتبر ابتداءها من الطرف ولكل نقطة في المقدار قار الذات
 وهو ما يكون اجزائه مجتمعة كالخط وهو عبارة عما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط واسطح وهو
 ما كان قابلا للقسمة في جهتين فقط والثنى وهو ما يقبل الانقسام في الجهات الثلثة اعني

ما بين السطح وهو جسم التعليم وقد يطلق على ما يحصره اسطح بشرط الاخذ من فوق
 الى اسفل كسبي عمقا حتى لو ابتد من اسفل الى فوق سيمسكاً وبهذا الاعتبار يقال
 عمق البئر مسك المنارة والى متصل غير قار الذات وهو الزمان لانه يمكن ان يتوهم
 فيه شئ هو الآن بحيث يكون نهاية الماضي وبعينه بداية المستقبل واما قيل ان وجد شئ
 من اجزاء الزمان لزوم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزوم اتصال المعدوم بالموجود
 وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها مع بعض في الخيال كان مقداراً قاراً لا اجتماع اجزائه
 هناك فلا يخفى عليك سخافة ما مراراً وما اجيب عنه من ان ذلك الامر متصل الممتد
 في الخيال بحيث اذا اخطا العقل سجد في الخارج جزم بالمنع اجتماع اجزائه هناك
 وهو مستحيل كونه غير قار الذات فبناؤه على نفخي كون الزمان موجوداً في الخارج وقد عرفت ما هو
 فتذكر لتعلم ان الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض اما الكم بالذات فمعرفة واما الكم
 بالعرض فهو على نحو اربعة الاول محل الكم كجسم الذي هو محل المقدار الثاني انما في الكم
 كالضوء والقلم بالسطح فانه بالذات من الكيفيات ومن الكميات بالعرض الثالث انما
 في محل الكم كاللبياض فانه من الكيفيات ويقال لطول عرض عين بسبب حصوله في محل الكم
 اعني الجسم الرابع كونه الكم كعلم المتعلق بالمعلوم وكالقوة المؤثرة في اشياء لها كمية في
 نفسها فانه يقال لتلك القوة انها تنهية او غير تنهية لانه القوة ذات كمية في نفسها
 بل لان القوة تختلف في الزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى
 عدة ما يطر منها او الى مدة بقا الفعل قد يكون شئ مع كونه كمّاً متصلاً بالذات كمّاً منفصلاً
 بالعرض كالتقسيم لانه الى اساعات والذراع الى الاشبار وقد يكون كمّاً متصلاً
 بالذات وبالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لكونه مقدراً كحركة وكم متصل بالعرض
 لتعلقه بالسافة التي يوجد فيها الحركة ولا استحالة في كون شئ واحداً خلاصت مقولة واحدة
 بالذات وبالعرض فافهم اما كيف فهو عبارة شئ لا يقسمه لانه نسبة مقولة شئ الى شئ

عن الجوهري قوله لا يقين في آه يميزه عن الكم والاعراض النسبية فيقسم عرفوا الكيف بان عرض
لا يقين في قسمه واللا قسمه اقتضاء أولياً ولا يكون معقولاً بالقياس إلى الغيبة فاحترزوا بعلمكم
اقتضائه اللا قسمته عن الوحدة والنقطة فانها يقتضيان اللا قسمته وبذا على من يرب من يقول
انها من الاعراض اما على تقدير كونها عديتين فهذا التقدير مستدرك وقولهم اقتضاءاً أولاً
ليدخل فيه العلم المتعلق بمعلوم واحد غير منقسم والعلم المتعلق بمعلومين فان الاول ان يقتضي
اللا قسمته والثاني ان القسمته لكن ليس في ذلك الاقتضاء لذاتها بل لمعلقها فلا يخرج جان عن تعريف
الكيف فيقسم إلى كليات محسوسة اعلم ان الكيف جنس لانواع اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكيمات والكيفيات الاستعدادية وقد ذكرنا
في وجه انحصار جوبها غير قابلة للتحويل انما التحويل على الاستعداد اما الكيفيات المحسوسة فثلاثة
رأسية كحلاوة الحاصل وبلوحة البحر تسمى انفعاليات وانما سميت انفعاليات لانها تابعة
للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة الحاصل مثلاً فانها تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال
المادة مرة بعد اخرى واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة والبرودة
في النار والماء وان لم يكن لاجل المزاج لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة ان تجد
في بعض المركبات تابعة للمزاج ولما كان المزاج كيفية انفعالية نسبت اليه وغير راسخة
كحمة النخل وصفرة الوجبل وتسمى انفعالات لانها سريعة زوالها وقصر مدتها اشبهت
انفعالات فنقل هذا الاسم إليها بالمشابهة واعلم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم في خمسة انواع
الملموسات والبصيرات والسمومات والمذوقات والشمومات وتسمى الملموسات ارباعاً المحسوسات
لان الاجسام العصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن الكيفيات المدركة بغيرها
من الجواهر اصول الملموسات الحرارة والبرودة والطوبى واليبوسة والكيفيات النفسانية
اي مختصة بذوات النفس وهي حالات ان كانت غير راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة ولما كانت
ان كانت راسخة مستحكمة كالكتابة بعد الرسوخ واعلم في ذلك والاختلاف بينها بالاعراض

لا بالنقصان الا لا احتمال ان يكون الكيفية النفسانية الواحدة بالتشخص حالاً وملكته واثباته
 بطل لان الكيفية النفسانية الواحدة بالتشخص كالعلم والكتابة مثلاً يكون في ابتداءها حالاً وبعد
 الاستحكام بالترجيح تصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان حبياً ثم يصير رجلاً فكل ملكة كانت
 حالاً قبل ذلك ليس يجب ان يكون كل حال ملكة والى كيفيات استعدادية نحو الدفع
 وللافعال كالصلابة او نحو الانفعال كاللين المشهور ان النوع هذا النوع من الكيف
 ثلثة الاول الاستعداد الشديدي على ان نفعل كالمراضية ويسمى ضعفاً والقوة والثاني
 الاستعداد الشديدي على ان نفعل كالمصاحبة والثالث الاستعداد الشديدي على ان
 نفعل كالمصارعة والقسمان الاخيران لبيان قوة ولاضعفاً ولا خلاف في ان القوة
 على الانفعال والقوة على المقاومة واختلفان تحت هذا النوع واما القوة على الفعل فاحتمل
 فيه فقال اكثرهم انها داخلية فيه وذو سبب اشبح واخرابه الى انها خارجة عنه واستدلوا
 عليه بان قوة المصارعة مثلاً تعلق بامور ثلثة الاول العلم بملك الصاعدة الثاني القوة
 القوية اى القدرة على تلك الافعال وبها من الكيفيات النفسانية فلا يمكن ادخالها
 تحت هذا النوع الثالث كون الاعضاء في خلقها الطبعية بحيث يعسر عطفها ونقلها اعني
 صلابتها وهي داخلية في الكيفيات المحسوسة فلا يكون شيئ من هذه الثلثة داخلية تحت هذا النوع
 واعلم ان المشهور ان اللين الصلابة من الكيفيات المحسوسة والمص قد تبع الامام في عدّها
 من الكيفيات الاستعدادية فانه قال في المباحث المشرقية اللين له صفتان احدهما
 الانماز الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلية في سطحه والثاني شكل التقية المقارن
 بحوث تلك الحركة فالاول من باب الحركة والثاني الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس
 بهين الامرين فانها ما يحسان بالبصر واللين غيب محسوس بالبصر بل كونه لينا عبارة
 عن كونه مستقراً مقبولاً ذلك الانماز استعداداً وانا ما دلل الصلابة فيه امور عدم الانماز
 مع بقاء شكل ذلك السطح كما كان في المقاومة المحسوسة اما عدم الانماز فهو امر عدمي انا الشكل

الباقى فهو من الكيفيات المنقطة بالكميات واما المقادير الخمسة فليست هي ايضا نفس
 الصلابة فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقادير ليست فيه صلابة فان الهواء لم
 ينعقد ولم يصلب اصلا وكذا نقول في الرياح بل الصلابة هي الاستعداد الطبعي في
 ذلك الشيء نحو عدم الانفعال وظاهر ان الاستعداد الشديده نحو عدم الانفعال غير محسوس
 فالعين والصلابة بحسب ان لا يكونا محسوسين والى كيفيات منقطة بالكميات مطلقا
 سواء كانت متصلة كالثلثية والمربعية العارضتين للمقدار فانه قد يكون مثلثا وقد يكون
 مربعا او منفصلة ومثاله الزوجية والفردية العارضتان للعدد وقد يكون الكيفية عارضة لكم
 لا واحد بل مع الغير كالحلقة فانها عبارة عن مجموع اشكال واللون العارض للكم واما ان
 فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان وهو قد يكون حقيقيا ككون الشيء في مكانه انما هو
 به وقد يكون غير حقيقي ككون الشيء في السوق واما متى فهو حالة للشيء بسبب حصوله في الزمان
 اولان فان كثير من الاشياء يقع في ظرف الزمان مبال عنه بمعنى تفضيل ان جزءا من الاشياء
 الزمانية على ثلثة انحاء الاول ما يوجد دفعة في آن من الالات فيطبق حدوده لا تحال على
 كالوصول والالتحاق والحماسته وغيره والثاني ما يوجد في مجموع زمان معين على وجه الانطلاق
 عليه بحيث لو فرض فيه الاجزاء يفرض باجزائه من الزمان فيكون كل جزء منه بازاو جزء
 من الزمان كما في الحركة القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على وجه الانطلاق عليه
 بل بان يوجد في كل جزء وفي كل حد فرض من ذلك الزمان كالحركة التوسعية غير المتني
 كالان حقيقي وهو ككون الشيء في زمان غير فاضل عليه وغير حقيقي وهو الذي بخلافه ككون
 في يوم كذا او شهر كذا قال العلامة التفازاني الحقيقي من الشيء يجوز فيه الاشتراك
 بان تنصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين هو ظاهره بل وجه الظهور
 ان الامور الكثيرة سواء كانت متساوية في المقدار او مختلفة متساوية فيه مما يصح ان يقع في
 زمان واحد وان تعدت اكتمها ولا يجوز ان تقع تلك الاشياء لك في اين واحد مع اختلاف

اللازمة ضرورة ان الزمان من الظروف التي مع الصغيرة والكبيرة ثلثان الاين فان
 اين الصغيرة لا يمكن ان يكون بعينه اين الكبيرة فلا يرد ان كل واحد من المتى والايين انفسه
 يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع عدم وحدة الآخر فكما يجوز اشتراك كسجين في زمان
 واحد مع تعدد المكان لك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغير الزمان ولما الاضافة
 فهو حالة نسبتية متكررة كالابوة والبنوة لفظا كما له غير واقع موقعه اذ ليست الاضافة
 حاصله بسبب النسبة بل الاضافة عبارة عن النسبة المتكررة اى النسبة التي لا تعقل الا
 بالقياس الى نسبة اخرى هي ايضا معقولة بالقياس الى الاول وهذه يسمى مضافا حقيقيا
 والمركب منه من المعروض مضافا مشهورا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا
 مشهورا كما في شرح التجريد وغيره وههنا مباحث الاول انه يجب ان يكون مضافين
 في الوجود وعدم حسب الذهن الخارج فكما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر
 فيه وكما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه واورد عليه بان المتقدم المن
 الزمانين كل منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكونان مضافين مع انهما لا يوجدان
 معا واجب بان المضافات الحقيقية منها اعني المتقدم والتاخر ليس في الخارج انما وجوده
 في الذهن فاما مكان فيان في الوجود والذهني واما المشهور فيان اخذ بالسنن الاول
 فليس لموجود في الخارج لاسلزام انتفاء، بخلاف انتفاء الكل ان اخذ بالسنن الثاني
 فليسا من باب الاضافة لجواز الانفكاك بين الممالك والملوك والاب والايين الثاني
 انه يجب في المضافات المشهورة الانعكاس اى انعكاس كل من المضافين على الآخر
 ومعناه ان يحكم بضافه كل واحد منهما الى صاحبه من حيث هو مضاف فكما يقال الاب
 اب الابن يقال الابن ابن الاب وكما يقال المولى مولى العبد يقال العبد عبد المولى
 ولتفصيله بالحيثية لانه اذا اضيف احدهما الى صاحبه لاسن حيث هو مضاف اليه لم يجب
 هذا الانعكاس لانه لو اضيف الاب الى الابن لاسن حيث هو ابن بل من حيث هو ابن

فبقيل الاب اب الانسان لم يتغلس الاضافة فلا يقال للانسان انسان الاب
 وهذا الانعكاس قد لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف حيث هو مضافاً
 لفظ موضوع كالعظيم الصغير وقد يحتاج الى ذلك في بعض النسمين لانه اما ان تباين حرفاً
 في الجائين كما يقال المولى العبد والعبد عبد المولى واما ان لا تباين كما يقال
 العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم للعالم الثالث ان النسبتين قد تباينتا في المتأخر
 كالاخوة والماسية والمساواة وقد تباينتا في كالأبوة والبنوة والاختلاف قد يكون مجموعاً
 كالنصفية والنصفية وقد لا يكون محدوداً كالأقلية والاكثارية الرابع ان عروض الاضافة
 للمضاف قد يتوقف على وجود صفة حقيقية في الطرفين كالعشق فانه انما يعرض العاشق
 من جهة ادراكه جمال المعشوق ويعرض المعشوق لاجل الجمال قد يتوقف على وجود صفة
 حقيقية في احدا الطرفين دون الآخر كالعالمية فان في العالم صفة حقيقية لاجلها صار
 مضافاً الى المعلوم اعني العلم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوماً والا يلزم
 ان يكون للمعروض صفة حقيقية وقد لا يتوقف عرضه على صفة في شئ من المضافين اصلاً
 كما لتباين في التباين اسس لنهم اختلفوا في وجود الاضافة في الخارج فذهب الاكثر
 الى انها غير موجودة في الخارج واستدلوا عليها بوجوه منها انه لو وجدت في الخارج
 لزم التسلسل في اللازم بطر فالحزم مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج
 لم تكن من الموجودات القائمة بانفسها بل لاجلها من محل محل فيه وحلولها في محل الصلة
 نسبة اخرى فيكون للنسبة نسبة اخرى موجودة والكلام في هذه الكلام في الاول فليزيم
 تحقق نسب غير متناهية ومنها انه لو كانت الاضافة موجودة في الخارج فيكون التقديم
 مثلاً ايضاً موجودة لانها منها ولما كان تحقق الاضافة فرع تحقق الطرفين يلزم وجود التقديم
 مع المتأخر وهو محال في استعمال القائلون بكونها موجودة بان كون السام فوق الآخر
 مثلاً ليس امراً عديماً لان الشئ قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت

بعد العدم لا تكون عديمة في ايضاً انا لقطع بقومية السماء وتحتية الارض ان لم يوجد اعتبار
معتبر وفرض فاض واثبت انه لا معنى لكون الاضافة موجودة في الخارج الا ان منشأ
انتزاعها موجود وفيه نعم الاتصال ببعض الاضاقا يكون في الخارج لكن لا يلزم منه ان يكون
الاضافة نفسها موجودة في الخارج واما الملك ويقال له احدى الاضاقا فحواله يحصل للشيء
بسبب ما يحيط به احاطة ما يتقبل بانتقائه لكون الانسان متعماً ومتقصاً قال الشيخ ^{في قوله}
لم يتفق لى اللى هذه الغاية فهما ولا واحدة من الامور التي تجعل كالانواع لها النوع
لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او التشابه ولا علم سبباً لوجب ان يكون مقولة
الاجدة جنساً لها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك واما الوضع فهو سبباً لخاصة للشيء بسبب

نسبة اجزائه بعضها الى البعض بسبب نسبتها الى الامور الخارجية كالقيام والقعود
قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحل الشيء على الجسم لان الشكل هذه الولاية هي من مقولة الوجود
واجب عنه بانه لا يلا حظ في اشكال الاجزاء نسبتها الى نفسها فضلاً عن نسبتها الى الامور
الخارجية بل المتعبر بالجمع من حيث هو مع احد وداحيطه به فتم منها كلامه هو انه ان اريد
بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل سائر المقادير وان اريد به التعليمي فيخرج
الوضع الثابت للطبيعي وان اريد به الجسم طلقاً يدخل فيه اشكال معارض للتعليمي ويخرج
الوضع معارض سائر المقادير والمخلص الابان يقال الوضع لا ثبت للطبيعي فقط واما

الفعل فهو حالة يحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره كالتقطع واما الانفعال فهو
حالة يحصل للشيء بسبب تأثيره عن غيره كالمشغى باوام شىخن اعلم ان الاولى في التبعير
عن ما بين المقولتين ان يقال ان يفعل وان يفعل لان الفعل قد يقال عند استكمال
ايضاً والانفعال يقال لما انتهى اليه الحركة ايضاً كما يقال في هذا الشوب انخرق
اذا كان قد حصل فيه خرق وتفرق واما لفظ الفعل ان يفعل فمخصوص بالحالة المتعددة التي فيها
التوجه الى ما ينتهيان اليه فلا يقال للشوب ينخرق العين هو متجه الى الغاية المستقرة بقدر الحركة

١٨
الفصل الثالث في العلم بالصلح وصفاته وهو مشتمل على عشرة فصول
الفصل الثاني

فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو فهو لا يكون قابلاً للعدم
وبرأيه ان نقول ان كل موجود لا يخلو اما ان يكون ممكنًا او واجباً لانه ان احتج في وجوده
على غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو ان كان واجباً ثبت المطلوب
اذا لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا لله ورود التسلسل وان كان ممكنًا ولم يكن في الوجود
موجود واجب لذاته يلزم منه المحال لانه على تقدير انحصار الموجود في الممكن لم يتحقق موجودا
لانه اما ان يتحقق الممكن بنفسه بدون علة وهو محال بديهته او لغيره وذلك الغير ايضا ممكن على
هذا التقدير فاما ان تسلسل الاحاد على غير النهاية او يدور او ينتهي الى الواجب الاول
باطلان فتعين الثالث واراد عليه بان الدليل منصرف في الاني والتمشي والواجب سبحانه ليس
معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون وليلاً شيئاً وهو غير
مفيد لليقين واحاب عنه بعض المحققين تأريفاً بان الاستدلال بجال مفهوم الموجود على ان
بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعته
الموجود شتملاً على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة
فلا استدلال بجال الطبيعة على حال آخر لما معلول للمحال الاول وتأريفاً بان ليس الاستدلال
على وجود الواجب في نفسه بل على انسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره الشيخ في الاستدلال
بوجود المؤلف على وجود المؤلف ووجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقاً ومناسبة له

هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء في وجوده عند آخره معلول له ولان
الموجودات باسرها بحيث لا يشترطها شيء يحكيون جملة مركبة من احاد كل واحد منها علم
لذاته فيكون تلك الجملة ايضا ممكنة لاحتياجها الى اجزائها التي هي غير باطلها علة لامكانها
وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفسها لا تتشاع كون الشيء علة لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على
نفسه واستحالة ضرورية ولا خبره لان محيل كل موجود من اجزائه فيكون ذلك الخبر علة لنفسه

وعلمه وهو محال فيحتاج الجملة الى علة موجودة خارجة عن الجملة والموجود الخارج عن جميع
 الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وهو محال فوجوده واجب
 اور وعليه اولاً بان قولكم جميع الموجودات باسرها مشعر بالتناهي اذ غير المتناهي لا يتصور
 ككل حتى يحكم عليه بالامكان وثانياً الممكنات ثابتة بعد ثبوت واجب الوجود فثبت وجوده بتناهي
 الممكنات مصاورة على المطلوب الجواب ما اشترنا اليه ان المراد به الممكنات بحيث لا يشذ
 عنها شئ وهو بهذا المعنى متصور سواء كانت افرادها متناهية او غير متناهية نعم تصور
 كل فرد من الافراد الغير المتناهية مفصلاً محال وثانياً بان ان اريد جملة الموجودات باسرها
 ككل واحد من الاجزاء فنحن ان علة داخلية في سلسلة الذاتية الى غير النهاية بان يكون
 فرد منها معلولاً لما قبله وعلة لما بعده ولا ياتي الى حد وان اريد به المجموع من حيث هو مجموع
 فلا نسلم ان له علة كيف وهو مركب من الاجزاء المادية والهيأة الاجتماعية التي هي الخواص
 وبوليس بوجوده في الخارج بل هو امر عقلي كما في العشرة والعسكر فلا يكون المركب منه ايضاً
 موجوداً في الخارج والجواب ان المراد به جميع الاجزاء المادية من حيث ادب جميع معبى
 انه لا يخرج منها افراد الممكنة من غير علة الهيأة الاجتماعية ولا ريب انه لما كان
 كل فرد من الممكنات متمماً الى علة كان جملة بحيث لا يخرج عنه فرد ايضاً متمماً الى
 تلك العلة يجب ان تكون مستقلة بالوجود والاسما وغير محتاجة الى المؤثر والالكانت
 ممكنة فلا يكون المجموع مجموعاً وتالياً بان ان يريد بالعلة العلة التامة فنحن ان علة المجموع
 نفسها العلة التامة ليست متقدمة على المعلول حتى يلزم تقدم شئ على نفسه اذ هي مرتبة
 من المادة واصورة وغيرهما لا يمنع تقدم المادة واصورة على الماهية لانها نفس الماهية واذا
 ائتمن تقدمها عليها ائتمن تقدم العلة التامة عليها لان امتناع تقدم اجزائها لا يلزم امتناع
 تقدم كل واحد من اجزاء العلة التامة بالفرد متقدم على المعلول ولا يلزم تقدم
 كل واحد تقدم الكلي وان اريد بالعلة العلة الفاعلية فنحن ان علة المجموع خبره فان لم يجز

ذاك لان علته المجموع علته لكل جزء منه فيكون ذلك الجزء رتبة لنفسه ولعلته قلنا لا نسلم
 ان علته المجموع علته لكل جزء منه لم لا يجوز ان يكون لبعض اجزائه غنياً عن لعله او مغللاً
 بعله اخرى ويكون ذلك الجزء رتبة للمجموع نعم علته اكل سبب ان يكون علته لبعض اجزائه
 فيجوز ان يكون جزاء شي علته لكلا رتبة لبعض اجزائه وجوابه ان المراد بعله مجموع الممكنات العلوية فكل رتبة
 لا بد من علته مستقلة باقية والا لم يحصل للمجموع المركب من اجزائه احدتها ممكن لا نشية عنها ممكن بله من
 مستقلة باقية لا سكا نه معني انه اذا تفقت العلوة في المجموع بجميع اجزائه واذا وجد جميع اجزائه فكل رتبة
 ان يكون موثر في كل احد الا احدتها تنتركب عنها المجموع جزء للمجموع ينتفع ان يكون علته مستقلة وليس باقية
 جزء منه الا لكان علته لنفسه ولعلته فان قيل القول بان علته مستقلة باقية للمجموع يجب ان يكون موثر في كل احدتها
 غير صحيح لانه منقوص للمجموع المركب من الواجب والممكن فان الواجب موثر في المجموع لمعنه
 المذكور وليس موثر في كل جزء منه لاستغناء الواجب عن الموثر ليقال المجموع المركب من الواجب
 والممكن ليس ذاتا احدية لها حكم غير حكمها وذلك فليس المركب من الانسان والحجر نباتا
 ولا حجرا ولا شيئا آخر وكذا المركب من الجوهر والعرض ليس جوهر او لا عرضا ولا غيرهما
 وكذا المركب من الواجب والممكن ليس اجبا ولا ممكنا وباجلته هذا المركب ليس من اقسام
 الموجود فلا يحتاج الى علة **فصل** في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقة يعني ان
 مصداق الوجود المطلق الفطري البديهي التصو ومطابق حكمة نفس ذاتة الحق لا امر زائد
 يقوم بها انضماما او انترافا فليس له ماهية وجود كما ان الممكن له ماهية وجود قائم به عارض
 بل ماهية وجوده الخاص من ثمة تراهم يقولون الواجب له ماهية بل ماهية باقية لان وجوده لو كان
 زائدا على حقيقة ولم يكن نفس ذاتة الحق لكان عارضا لما لا متعلق بالجزئية المستلزمة
 للتركيب المستلزم للمحال وما قيل ان التركيب الممتنع في الواجب هو التركيب الخارجى
 لانه موجب للافتقار في الخارج وهو موجب للمكان واما التركيب الذهني للواجب
 تعالى فلا نسلم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن

لا يوجب الامكان اذ الممكن هو محتج في وجوده الخارجي الى غير مستحيل جداً لان لا افتقار
مطلقاً في الواجب الذاتي على انه لا يمكن حصول ذات الواجب تعالى في الذهن
اصلاً اذ حاصل في الذهن لا بد وان يكون قائماً به فيلزم ان يكون عرضاً محتاجاً الى
الذهن وكون اشئ الموجود بالوجود الناعمي غير ممكن بل واجباً بالذات مما لا يحسن له اصلاً
ولو كان عارضاً لما كان الوجود من حيث هو منقترراً الى الغير اي المَعْرُوض افتقاراً الى
العلل فيكون ممكناً لانه ضرورة ان كل ما هو محتج الى الغير ممكن لذاته واذا كان ممكناً
فلا بد له من موثر وذلك الموثر ان كان نفس الحقيقة الواجبة يلزم ان يكون موجوداً قبل الوجود
لان العلة الموجودة للشيء يجب تقدمها على المحلول بالوجود ولا يمنع ان يلاحظ كون اشئ
مفيداً للوجود ما لم يلاحظ كونه موجوداً فيكون اشئ موجوداً قبل نفسه وان كان الموثر غير
تلك المنة يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده الى الغير وهو محذور وعرض عليه
الامام الرازي بان لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المنة حيث هي هي وهي تقدر على الوجود
كما ان المنة علة للوازع ما بذاته لا بوجودها وكما ان المنة ممكنة فابته لوجوده مع ان تقدمها
ايضاً ضروري واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان كلامه نهى عن معنى على
تقصده ان المنة تتوكل في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيه وهو فاسد لان كون المنة
هو وجودها المنة لا يتجر عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود
فان الكون في العقل ايضاً وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار اشئ ليس اعتباراً
لعدمه فان اقصاف المنة بالوجود امر عقلي ليس كالتصان الجسم بالبياض فان المنة
ليس لها وجود منفرد وعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجمع اجتماع المقبول والقابل
بل المنة اذا كانت كقولها هو وجودها حاصل ان المنة انما تكون قابلة عند وجودها
في العقل في نظر المنة المنة ممكنة على تقدير كونها معروضة للوجود وقابلة له لا بد وان يكون

بمقدرة على الوجود لان المعروض يجب تقديمه على المعارض فيجب تقديمها بالوجود وعلى الوجه
 فيلزم تقديم شئ على نفسه ولا يمكن القول بان الماهية المعروضة للوجود دخال عن الوجود
 والعدم لان الوجود على تقدير كونه عارضاً للماهية عرض حال فيها والعرض يجب تنازه
 عن الموضوع بحسب الوجود ولما سبق ان الموضوع لا بد وان يكون شيئاً يحصل القوام تحت
 شئيتية قبل ان يتحل فيه ذلك العرض فيلزم بالضرورة وباجملته على تقدير القول يكون الوجود
 امرّاً زائداً عارضاً للماهية الممكنة لا محيص عن الاشكال وقد يستدل على هذا المطلوب
 بوجوه أحسن منها انه لو كان له سبحانه ماهية كلية مغايرة للوجود وصالحة للصدق على افراد
 اخر معدومة فلك الافراد لا يمكن ان تكون واجبة لكونها معدومة فمكون ممكنة او مستحيلة
 فيلزم كون الفرد الموجود ايضاً ممكناً او مستحيلًا اذ نسبة الماهية الى جميع الافراد على السوية
 واعتراض عليه اولاً بانه يجوز ان يكون له سبحانه ماهية كلية غير متمتعة بنفس تصور ما عن الاشكال
 بين كثيرين ويكون الوجود الخاص القائم بفروه الموجود من لوازم تلك الماهية المتمتعة
 الانفكاك عنها فيكون الماهية المعراة عن ذلك الوجود الخاص اللازم متمتعة في نفس الامر
 اذ الملزوم المعترى عن اللازم محال فيكون فرداً الموجود بهذا الوجود الخاص واجباً
 وافراداً اخرى متمتعة وثنائياً بانه يجوز ان يكون الكل ممكنًا ولا يلزم منه خلاف المفروض
 اذ المفروض ليس الادبوجب الطبيعة دون وجوب الافراد واسكان الافراد لا ينافي
 وجوب الطبيعة كما لا يخفى ومنها ما قال بعض المدققين ان الوجود لو كان زائداً على الواجب
 تعالى لم يكن في ذاته موجوداً بل يكون في حد ذاته معدوماً وادور عليه بانه ان اراد
 بالعدم في حد ذاته عدم عينية الوجود وجزئية فبطان الشألي محم وان اراد احتياثة الوجود
 الى العلة فالملازمة ممنوعة **فصل في ان وجوب الواجب وتعيينه نفس ذاته اما**
الاول فلان وجوب الوجود ولو كان زائداً على ذاته لكان معلولاً لذاته وعلته ما لم يجب وجودها
استحال ان يوجد المعلوم ذلك لوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود بالذات

قبل نفسه وهذا محال ويمكن ان يقرر بان مصداق وجوب الوجود اما ان يكون نفس
 حقيقة الواجب فثبت المطلوب او يكون امرا زائدا عليها فهذا الامر الزائد ما انفصل عنها
 فيكون الواجب حقيقة ذلك الامر الزائد دون الذات التي فرضت واجبة او تضم اليها
 فيكون متاخرا عنها وجودا فتكون الذات واجبة قبل انضمام وجوب الوجود اليها
 فلا يكون ذلك الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او يكون متزعا عنها فيجري الكلام
 في منشأ اشتراعه فان كان منفصلا او متضمنا يطل بطلانها وان كان نفس ذاتها ثبت
 المطلوب واما الثاني فلان تعيينه لو كان زائدا على ذاته بان يكون ذاته نوعا مشتركا
 بين الاخر او متخصصة بالشخص العارضة لما كان معلولا لذاته لما قد راجع له ما لم يتعين
 لا يوجد فلا يوجد المعلول فيكون التعيين حاصلا قبل نفسه وهو محال واصل ان الواجب
 لذاته لكونه واجب التقرر ضروري الفعلية لا يمكن ان يكون باهية كلية مبهمه متعينة بعرض
 تشخص زائد على ذاته والالم يكن مصداقا لوجوب الوجود لذاته لان الكلام مبهم البهم لا يمكن ان يكون
 مصداقا لوجوب الوجود لان هو مصداق لوجوب الوجود بنفسه مصداق لوجوب التشخص فلا يكون التشخص عارضا على حقيقة
 بل يكون متاخرا عن تعيينه فيزم تعيينه قبل نفسه فثبت انه لا يمكن ان يكون الواجب معنى
 نوعيا شخصا بامرا زائدا وعلم انه لا يمكن ان يكون الواجب معنى نوعيا لا يمكن
 ان يكون معنى جنسيا متضمنا لفصول مقسمة غير داخله في قوامه وذلك لان الفصل المقسم
 يكون رافعا لا باهيا لم يكن مفيدا لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس نفس وجوب الوجود وتلك
 كان فصلا المقسم المفيد لوجوده نيدا حقيقة فيكون داخل في حقيقة الجنس مع كونه خارجا
 عنها وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر النالية ايضا ما هو مصداق وجوب الوجود بنفسه
 يجب ان يكون بنفسه مصداق وجوب التشخص ضرورة ان التشخص اما عين الوجود
 او مساوق له فعلي تقدير ان لا يكون مصداقا لوجوب التشخص لا يكون مصداقا لوجوب الوجود
 فلا يكون واجبا لوجوده ولا نوعا ولا لا كان بهما ولم يكن بنفسه مصداقا لوجوب الوجود

وهذا ثبت كثير من المطالب العالية كما لا يخفى على المتفطن **فصل في توحيد واجب**
 الوجود بمعنى انه لا شريك له في وجوب الوجود المشهور في الاستدلال عليه اما لو فرضنا
 موجودين واجبي الوجود كما لا يشتركن في وجوب الوجود متمايزين بامر من الامور
 ومابه الامتياز اما ان يكون تمام حقيقة في كل منهما او لا يكون فيح اما ان يكون جزاء له
 او خارجا عنه لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان تمام حقيقة لكان وجوب الوجود
 لا يشتركه خارجا عن حقيقة كل منهما وهو محال لما بناه ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
 الوجود بمعنى ان ذاته بنفس ذاته مصداق للحل ومنشأ لا انتزاع بل ازادة حيثية ففهم
 امر فلما قيل ان معنيين قوام وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب انه يظهر من نفس تلك
 الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لان تلك الحقيقة عين بذرة لصفة فلا يكون معنى انتزاع
 موجودين واجبي الوجود والا انه يظهر من كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين
 اشتراكهما في وجوب الوجود تمايزهما بتمام حقيقة وذلك لان ذاته تعاضد لما كان
 بنفس ذاته مصداقا للحل وجوب الوجود ومنشأ لا انتزاع من دون حيثية زائدة من حيثية
 او انتزاعية فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود بالمعنى ان نفس ذاته
 بلا حيثية زائدة مصداق لكل هذا المفهوم ومطابق لصدق ما عيى به ان حقيقة واجب الوجود
 منصفة بكونها واجبة الوجود والاعلم ان حقيقة كل منها واجب الوجود ولذا لا سبيل
 الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل
 محتاج الى غيره فيكون الواجب ممكنا لذاته ولا سبيل الى الثالث ايضا والايام
 كون المعين خارجا عن حقيقة وهو خلاف ما تحقق بالبرهان وايضا يلزم من احتياج
 الواجب في تعيينه الى الغير هو ينافي الواجب الذاتي وقادرو عليه بانه ان اريد يكون
 وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب ان مفهوم وجوب الوجود بنفس ذاته الواجب
 فهو باطل قطعاً وان اريد به كون ذاته بنفس ذاته منشأ لا انتزاع وجوب الوجود فتقول

يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان كل منهما بذاته مصداق لهذا المفهوم ومنشأ لانه
 كما نقل عن ابن كمينه من انه يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكسبة
 مختلفتان بتاسم الاشياء يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود مشتركاً
 بينهما ومثولاً عليهما قولاً عرضياً واجاب عنه بعض المحققين من شرح هذا الكتاب بان مفهوم
 واجب الوجود اذا ان يكون مصداق محله منشأ انتزاعه نفس ذات كل من تينك الوجودين
 من دون اعتبار حقيقة زائدة خارجة عنها اية حقيقة كانت او مع اعتبار تلك الحقيقة وكل
 الشقين مستحيلان اما الثاني فلانه يستلزم كون كل منهما ممكنًا اذ لا معنى للممكن الا ما لا يكون
 في حد ذاته واجبا بل بسبب عارض واما الاول فلان مصداق كل مفهوم واحد مطابق
 صدقه مع قطع النظر عن اية حقيقة كانت لا يمكن ان تكون حقائق متجانسة لذوات غير
 مشتركة في ذاتي اصلا فان نسبة وجوب الوجود اليها نسبة المعاني المصدرة اليه الذاتية
 الى المايات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ان اشتراكهما
 معنى تابع لاشتراك ما ينزع عنهما ذلك تعدد ما فيه تابع لتعدد ما ينزع عنه فان
 الانسانية تشكلا مفهوم واحد ينزع عن ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من هبة فرد
 او لفراد غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم للاتحاد بجميع ما صدق بهي عليها بحسب
 ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذا لو كان في الوجود واجبان
 لذاهما كان الوجود والانتزاع مشترك بينهما كما هو مسلم عند انحصم وكان ما بآراء من الوجود
 الحقيقي الذي هو مبدا انتزاع الوجودية المصدرة مشتركا ايضا بوجه فلا بد من امتياز
 احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين اثنين اذا كانت ذاتية
 فلا بد ان يكون جهة الامتياز والتعيين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة وكسبة
 ياتي في الوجوب الذاتي **فصل** في ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهات
 اى ليس فيه جهة مكانية فان كان يمكن له فهو واجب له ويتفرع عليه انه ليس له حالة منتظمة كما

غیر حاصله بالفعل و ممکن حصولها فیہ لا ستلزم تحقق الامکان الاستعدادی فیہ و ہر
 من خواص الاجسام و ہر مجرد و لان ذاتہ کافیۃ فیما لہ من الصفات لانہا لو لم کن کافیۃ
 فیما لہ من الصفات لکان شیء من صفاتہ حاصلہ تعالیٰ من غیرہ فیکون حضور ذلک
 الغیر و وجودہ علیہ لوجود ذلک الصفتہ فیہ تعالیٰ و غیبیۃ و عدمہ علیہ لعدمہا و ذلک لان
 کون اشیء علیۃ لشیء یستلزم کون وجود علیۃ علیۃ لوجود محلول و عدمہا علیۃ لعدمہ و لو کان
 لک لم کن ذاتہ اذا اعتبرت من حیث ہی ہی بلا شرط یجب لہا الوجود لانہا اما ان یجب
 مع وجود ذلک الصفتہ او یجب مع عدمہا فان کان الوجوب مع وجود ذلک الصفتہ لم
 یکن حضور ہا من حضور غیرہ لخصولہا بذات الواجب من حیث ہی ہی بلا اعتبار حضور الغیر
 وان کان مع عدمہا لم یکن عدمہا من غیبیۃ و عدمہا و اذا لم یجب وجود ہا بلا شرط لم یکن
 الواجب لذاتہ واجباً لذاتہ ہفت اور د علیہ بان غایۃ ما لزم من ہذا الدلیل ان یکون
 وجود الصفتہ او عدمہا بالغیر لان یکون الواجب فی ذاتہ متعلقاً بذلک الغیر لانہ ان یجب
 باعتبار الذات من حیث ہی ہی ملا حظتہا مع عدم ملاحظۃ الغیر فاللزامۃ ممنوعۃ اذ لا یزیم
 من عدم ملاحظۃ امر عدم ذلک الامر وان اریدہ اعتبارہا مع عدم الغیر فی نفس الامر
 فبطلان التالی محال فان اعتبار الذات مع عدم اشتراطین علی الفرض المذكور محال و المحال
 جازا ان یستلزم محالاً آخر اعنی عدم کون الواجب واجباً و لذاتہ قیل الاول ان یقر بحجتہ
 المذكورۃ ہکذا اذا اعتبرت ذات الواجب علی الفرض المذكور من حیث ہی ہی بلا شرط
 ای مع قطع النظر عن ذلک الغیر و جوداً و عدماً فانما ان یجب وجودہ مع وجود ذلک الصفتہ
 و ہر محال لا تتاح لہ وجود محلول مع قطع النظر عن وجود علیۃ او مع عدم ذلک الصفتہ و ہر
 ایضاً محال العین ما ذکر و لا یخفی ان وجوب الذات لا یخلو فی نفس الامر عن ہرین الامرین
 المستقیلین علی تقدیر اعتبار الذات بلا شرط فیکون وجوب الذات ایضاً مستقلاً لو لم یعتبر
 مع الشرط فلا بد من اعتبارہ و ہو تالی الشرطیۃ فثبت الملازمۃ و بطلان التالی معلوم

فيلزم بطلان المقدم ثم يهنا كلام وهو ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات
 المعارضة لذات الواجب تعالى بحجج بان الدليل المذكور فيها فيلزم ان يكون تلك
 النسب واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا دخلية الغير فيها وان يمتنع تغييرها وتبديلها
 مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متجددة متعاقبة خارجة
 عن الذات واتحت ان نسبة الواجب جل مجده الى جملة الممكنات نسبة واحدة والتجديد
 والمتعاقب ليس الا في الاشياء الواقعة في الزمان والمكان فجملة الممكنات بانقياس الى
 ذات الواجب سبحانه في درجة واحدة بلا تجديد ولا تصرف كما قال الشيخ في التعليقات
 الاشياء وكلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان فاذا كان شيئاً ما لم يكن في وقت
 فاما يكون من جهة القابل لاسن جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة
 حدث فيها صورة هناك وليس هناك منع ولا يخل فالاشياء كلها واجبات لا يحدث
 وقتاً ويمتنع وقتاً ولا يكون هناك كما يكون عندنا فصل في ان الواجب لذاته لا يشترك
 الممكنات في وجوده اعلم انهم اختلفوا في الوجود اختلافًا عظيمًا فمنهم من زعم ان الوجود
 مشترك زائد في الواجب والممكن جميعاً ومنهم من زعم ان الوجود يخص واحد موجود بذاته
 مبين للممكنات مبينة ذاتية وانما يطلق الوجود على الممكنات بانتسابها اليه
 كما يطلق الشمس على الماء بانتسابها الى الشمس وذهب بعض الحكماء الى حقيقة مشتركة
 تشككها بالكمال والنقصان فاكلها هو الواجب ودونه وجودا بجواهر المفارقة وما دونه
 وجودا بجواهر الاخر على تفاوت مراتبها وما دونه وجودات الاعراض المتفاوتة بالكمال
 والنقصان فذهب المشافون الى انه مشترك زائد في الممكنات وعين في الواجب
 سبحانه واختاره البعض فوجب عليه ابطال كون الوجود بمعنى واحد نوعي مقولاً على
 وجود الواجب على وجود الممكنات على سبيل التواطئ ولذا قال لانه لو كان مشاركاً
 للممكنات في وجوده فالوجود لم يطلق من حيث هو اما ان يحجب التجرد عن العروض المتممة

اما لا تجردا ولا يجب له شئ منهما فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجوده ممكنات
 غير عارض للماهية اذ على تقدير استحالة الملزوم لا يمكن ان يكون اللوازم متماثلة وهو مح
 لا انفصل السمع مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقة كمال الشئ
 الواحد معلوماً ومشكوكاً في حاله واحدة ههنا كلام من وجوه الاول ان المدعى ان الوجود
 مطلقاً سواء كان خارجياً اذ ههنا زائد على الماهية الممكنة واللازم ما ذكرتم ان الوجود
 الخارجي زائد ان قيل لا انفصل الماهية تشك في وجودها الذمهي يقال تعقل الماهية
 عبارة عن وجودها في الذهن الا ان يقال حصول الشئ غير تصويره والا اول غير متلزم
 للشئ فيمكن ان يعقل الماهية عند ما يشك في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن
 ام لا ولذا لا يتيقن في اثبات ان تعقل عبارة عن صورة المعقول الى دليل فحققت الماهية
 قد تعقل مع الشك في وجودها الذمهي لان وجودها الذمهي وان كان لازماً للشعور لكن
 الشعور ليس لازماً للشعور بها الثاني ان هذا الدليل غير منتج لان حاصله ان يسلح الحكم
 معلومة وجودها غير معلوم لانه مشكوك فيه ونه اقياس من اشكل الثاني والوسط فيه
 غير متكرر لان المعلوم في الصغرى محبب في التصور في الكبرى بمعنى المصدق اي ثبوت
 متصورة وجوده غير مصدق بثبوتها بما فلا يكون مستجاب واجب بان المعلوم في الصغرى
 ايضاً بمعنى المصدق اذ المراد ان الماهية غير مشكوك في ثبوتها نفسها اي يصدق ثبوتها
 والوجود مشكوك في ثبوتها اي غير مصدق في ثبوتها لما في الوسط الثالث ان هذا اثبات
 للقاعدة الكلية بالتمثال التجري لان المدعى ان وجود كل ممكن زائد عليه فالدليل
 على تقدير صحته لا يفيد المطلوب نعم لو كان المراد مني مذمب من يقول ان وجود كل
 شئ عينية لثم اذ يكفي في ابطال الموجبة الكلية السلب التجري الرابع ان هذا الدليل
 انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه وهو محم فيه ان تصور بعض الماهيات بالكنه لا يبا
 مالا تشك فيه كما صرح بعض المتفقيين ان وجب له اي للوجود الملتزم والعروض للماهية

لما كان وجود الباري تعالى مجرداً هفت وان لم يجب له شيء منها كان كل منهما الى التجرد
 والا لا تجرد وكما لا فيكون كل منهما بعلته فيلزم افتقار واجب الوجود الى تجرده الى الغير فلا يكون
 ذاته كافية بما ليس بالصفات هفت بهذا كلام وهو ان الوجود ان مقتضى التجرد كان كل
 موجود مجرداً لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يتخلف عنها فيكون وجود الممكن ايضاً
 مجرداً عن الماهية وان مقتضى الوجود يكون وجود الواجب انداً وان لم يقتض شيئاً منها فيكون كل منهما سبب
 منفصل فيحتاج الواجب في وجوده الى انفصل هفت فثبت ان الوجود انداً على الماهية في الواجب
 ايضاً واجواب عنه على ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود مقول بتشكيك
 فانه يقع على العلة والمعلول بالتقديم التام غير ان على الجوهري والعرض بالاولوية وعدمها وعلى
 القار وغير القار كالجوهري والحركة بالشدّة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجود الشدّة
 لان وجود الواجب علة لوجود الممكن ومقتضى لذاته وان لم يدرى بجلالات وجود الممكن
 والمقول بالتشكيك على اشياء مختلفة لا يكون ما بهية لاجز ما بهية لتلك الاشياء لان الماهية
 لا يتخلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضاً خارجاً لازماً او منفارقاً كالبياض مثلاً المقول
 على بياض الثلج والعلاج لا على السوا فهو ليس ما بهية ولا جز ما بهية فيما بل لازم اياها من
 خارج فالوجود الواقع على وجود الواجب وجود الممكن عارض لهما وقع عليهما وقوع لازم
 خارجي غير مرقوم ووجودها مختلفان بالماهية والمختلفان بالماهية المشتركان في عارض
 يجوز ان يتخلف احكامهما فيجوز ان يكون وجود الواجب مقتضياً للتجرد دون وجود الممكن
 اذ التساوي في العوارض لا يلزم التساوي في المعارضات **فصل** في ان الواجب
 عالم لذاته لانه مجرد عن المادة قائم بذاته وكل مجرد عن المادة لك فهو عالم بذاته لان ذاته
 حاصلة اي حاضرة عنده غير غائبة عنه والعلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة
 ولو احتملها عند المدرك فالباري عالم بذاته والحاصل ان الواجب سبحانه مجرد عن المادة
 وغواشيها كما سبق بيانه وكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته لان حقيقة العقل انما هي حضور

المجرد والمجرد وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاضرة عند ذاته فيجوز ان يتجه عنها بالضرورة
فاذن كل مجرد يعقل ذاته لان مدار العقالية على كون الشيء قائما بنفسه مع التجرد عن المادة
وغواشيها و مدار العقولية على كون الصورة الحاضرة عند المدرك مجردة فاذا كان الشيء
قائما بنفسه ومجردا عن المادة وغواشيها فقد تحقق ما هو مناط العقالية والعقولية فوجب
كون الشيء المجرد قائما بذاته معقولا لذاته ولما كان ههنا سفسطة ان يقال ان العلم يشهد
نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بينهما فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة
اصلا فلا يمكن ان يعلم المجرد ذاته وفيها بقوله ههنا تعقل الشيء بذاته لا يقتضي تغاير بين العلم
والمعقول بالذات بل يكفي التغاير الاعتباري لان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عند العلم

وهذا اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير بالذات ولا يلزم من كذب الانحصار كذب الاعم
لان الاعم لازم للاخص ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فالباري تعالى
باعتبار كونه معلوما مغاير لذاته باعتبار كونه عالما وهذا التقدير من التغاير كان لتحقيق
النسبة والتحقيق ان تعقل الشيء بذاته لا يقتضي التغاير اصلا بل هو عبارة عن عدم ضمنية
الشيء عن نفسه بمعنى ان الادراك ليس بامر زائد بل هو نفس ذاته لا تغاير اصلا فالعلم
في التعليل كون البارئ تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب شئنيته في الذات
والشئنيته في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير
في ترتيب المعاني والعرض المحصل منها شئ واحد وبالحكمة المعقل والعقل والمعقول في
علم الواجب سبحانه بل في علم النفس بذاتها ايضا وان كانت متغايرة بحسب
المفهوم لكن ذلك لا يقتضي تغاير باطني الوجود والمصادق فالهوية الواحدة البسيطة
مصادق تحمل تلك المفهومات المتغايرة وهي واحدة بالذات ولان كل واحد من
الناس يعقل ذاته بذاته والا لكان الانسان واحدا عاقل والاخر معقول ميسخا
كل واحد من الناس يعقل ذاتها وليس لكل منهما ذاتان ذات عاقلة وذات معقولة

بل لكل منها ذات ماضية فاذا كان عاقلاً لذاتها فلا بد ان يكون العقول منها
 هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستعينة للاضافة قال الشيخ في التعليقات
 اننا نعلم يقيناً ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة
 هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها وتعقل ذلك بقوة اخرى فيكون
 لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية
 فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بهنل فالعاقل لا يجب ان يكون عاقل شئ
 آخر كما ان العقول لا يجب ان يكون عقول شئ آخر فصل في ان الواجب لذاته
 عالم بالكلية ثانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون
 عالماً بالكلية اما الصغرى فقد مر ذكرها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن بالامكان ان يعلم
 ان يعقل وهو بدوي لا يخاف فيه وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع كل واحد من العقول
 لا محالة لان الصور العقلية لا تضاد فيها فاذا امكن ان يعقل كل منها على الافراد يمكن تعقلها
 على الاجتماع فيمكن ان يقارن في العقل سائر صور العقولات لان العقل عبارة عن حصول
 ما بهما العقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع غيره من الماهيات يكون اجمع حاصلها في العقل
 فكل مجرد يمكن ان يقارن سائر العقولات في العقل وكل ما يمكن ان يقارن سائر العقولات
 في العقل يمكن ان يقارن سائر العقولات لذاته مطلقاً سواء كانت تلك المقارنة في
 العقل او في الخارج فاذا وجد في الخارج يصبح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
 المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة بعينه استعداها متقدمة
 على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم مقدم على الاخص المتقدم
 على المتقدم على الشئ مقدم على ذلك الشئ فصح المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
 ولا يتوقف هي عليها والاي لازم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
 ولا يتوقف المقارنة العقلية للوجود انما ندرته الابان يحصل فيه العقول حصول الحان في الحان ذلك

انما كان قائم الذات امتنع ان يكون مقارنا للغير بحوله فيه او علوه كما في الثالث المتفق
 تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون البقية بالنسبة الى الثالث
 وهي صحة مقارنة المعقول الآخر مقارنة المحل للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
 وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة احواله للمحل
 وكل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا محذور في نقل ذلك الغير لا سيما
 ذلك الغير للموجود المجرد والعامة بالذات مقارنة احواله للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
 لغيره فكل ما يجب لواجب الوجود وكذا الكل مجرد بالامكان العام محجب وجوده والاكمل
 له حالة مستقرة هي قبل الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب
 الحصول له بفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف الحصول على استعداده
 مادة لقبوله فيكون ما دايما مع انه مجرد وبعده فثبت ان كل مجرد عاقل بالكلية وهو الكبر
 في القياس لا يصلح لاجل جعل المص الكبري هناك كل مجرد ويكفيه ان يعقل سائر المقولات
 لينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المقولات
 وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام محجب وجوده الى آخر الدليل
 لكان له وجه ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل من مونة اثبات المقدمة
 القائمة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب لتحقيق ذلك كما انه لا يخلو عن تشويش واضطراب ثم هنا كلام
 من وجوه منها اننا لانعلم ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا فان واجب الوجود لذاته مجرد مع
 ان حقيقة غير معلومة للبشر وكذا حقيقة الفارقات فكيف يدعى الضرورة في هذه المقدمة
 ومنها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة بما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
 ذاتية لما وهو محم ووجب عنه بان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام
 وشي زائد عليه الذي باعتبار تحقيقه بخصوص ضروري وان كان بسبب ذاته مقدما
 على العام كما في العرضيات وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده ومنها ان اللازم من المقارنة

في إعتل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجر والمقارنة
 في ضمن هذا الخاص فسطلان ذات المجر بحيث لا يقبل الالهة المقارنة الخاصة معنى
 المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنع المقارنة المطلقة لانها تفرطها الذي
 هو الوجود الذي اول وجوده له الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة
 بينهما اذا كان المجر موجودا في الخارج قائما بذاته واجب بانه اذا جاز ان تصان احكام
 بشئ ولو في ضمن الخاص جاز ان تصان كذلك الشئ لذاته الالمانع خارج عن ذاته او كل ما
 يمنع على طبيعة لذاته المتين على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية عن المادية
 اللازمة لها انما هي من جهة المادة واستعدادها فلا يكون ماديا يمنع عليه ذلك منها
 ان ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على
 امتناع تعيين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات
 في الجسد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما انساو ذلك الدليل او بطلان هذه المقارنة
 واجب عنه بانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النوع من المقارنة الكلية
 حتى يتقضى بالدليل المذكور بل تكفي صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة
 من دون توقف المقارنة المطلقة عليها ويعلم ان ما ذكره المص على تقدير صحة يدل
 على ان الواجب سبحانه يعقل الاشياء بحصول صورها فيه كما هو المفهوم من كلام الشيخ
 في الشفاء والاشارات قال في الشفاء اعلم ان المعنى المعقول قد يكون من شئ
 الموجود كما عرض ان اخذنا عن الفلك بالرصد وحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة
 المعقولة غير مأخوذة عن الموجودة بل بعكس كما ان العقل صورة بناءية تختص بها ثم يكون تلك الصورة
 المعقولة محركة لاجزائها الى ان نوجد باقلا تكون وجدت فعقلنا ما ولكن عقولنا با
 فوجدت ونسبة الكل الى الاول الواجب الوجود هو هذا فان يعقل ذاته ما يوجب ذاته
 ويعلم من ان كيفية الخيرة في الكل فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام العقلي

محمد لا على انها تابعة له ابتلع المصود للمضي والافان للجابر بل هو عالم بحقيقة نظام الخمر
 في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله
 خيراً ونظماً وقال في الاشارات المصود لعقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور
 الخارجية مثلاً كما استفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولاً القوة
 العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما عقل شكل الخمر فجعله موجوداً ويجب ان يكون
 ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ومحصله ان صور الاشياء قبل وجودها
 مرتبة في ذات اليبا كسجانه وهو علم الفاعل فعلمه بالاشياء عبارة عن صورها المرتبة
 في ذات قبل وجودها ثم ادور على نفسه بانه على تقدير ارتسام الصور في ذات لم يزم ان
 في ذات لان الصور الكثيرة متفرقة في ذات فلا يكون الواجب سجاناً واحداً حقاً بل يكون
 مشتملاً على كثرة واجاب عنه بما حصله ان الواجب لما عقل ذاته بذاته وكان في ذاته
 علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له
 فتصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مرتبة ترتب المعلولات في متاخرة
 عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمقتومة بها ولا بغيرها بل هي احدية
 وكثرة اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها الملزومة اياها بما كانت اللوازم
 متفرقة في ذات العلة او مبانيه لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد العلم
 بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي كثرته وحاصل ان الواجب واحد ومرتبة لانه
 بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه نها ما افاد المحقق الطوسي في تقرير كلامه ثم قال ولا شك
 في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول يكون اشئ الواحد قابلاً ودافعاً معاً
 وقول يكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول يكونه محلاً للمعلولات
 الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مبين لذاته
 وبانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل تبوسط الامور كحاله فيه الى غير ذلك

ما يحذف الظاهر من نه ايهب الحكماء والقدره القائلون بمعنى العلم عنه تعالى
 واذا لم يكن القائل بقيام تصور العقول بذواتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل
 والعقول انما اركبوا تلك المحالات حذراً عن التزام هذه المعاد والمص اراد ان
 يجيب عن بعض هذه الايرادات فقال فان قيل لو كان الباري تعالى عالماً بشئ
 وارسمت فيه صورته لكان فاعلاً لتلك الصورة لا مكانها وقابلها لقيامها به
 مع لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء المتصور
 والاول غير الثاني لا مكان تعقل كل منهما مع الذبول عن الآخر فيلزم التركيب قلنا
 لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعداً للشيء المتصورى ومفيداً له وهذا لان معنى كونه
 مستعداً انه لا يتبع لذاته ان يتصور معنى كونه فاعلاً انه مقدم بالعلية على تلك الصور فلم يمت
 انها متناهيان محصل هذا الجواب ان المراد بالقبول في قولهم الشيء الواحد لا يكون فاعلاً
 وقابل هو القبول بمعنى الانفعال التجردى وهو من باب الاستعداد والقبول بهذا
 المعنى لا يمكن ان يجمع مع الفعل فيمتنع ان يكون القابل بهذا المعنى فاعلاً واما القبول بمعنى
 مطلق الاتصاف بشئ فانه يجوز ان يجمع مع الفعل فلا مضاعفة في كون القابل بمعنى
 الموصوف فاعلاً والمراد به هنا بالقبول بهذا المعنى لا بمعنى الاول والى استعداد الواقع
 في عبارة المص ان كان ملائماً للمعنى الاول لكن المراد به المعنى الثاني والامر في
 الالفاظ بعد وضوح حقيقة الحال بين ما قيل حتى اجواب ان يقال انما يلزم التركيب
 لو كان القبول بفعل خبرتين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس
 الى الصورة فليس بشئ لانه اذا كان الاضافتان عارضتين له فلا يكون صدورهما بالقياس
 مختلفتين فاما ان قيل لا الى نهاية انتهى الى جتين مقومتين لذاته تعالى فيلزم التركيب
 والتحقيق انه يلزم على تقدير القبول بارتسام الصور في ذاته تعالى ان لا يكون الصادر
 الاول هو العقل الاول ثم العقل الثاني والفلك الاول الى آخره وذكره كما هي بيانه

بيان الشيخ والشيخ علي بن أبي حمزة علي هذا التقدير ان يصعد كل شيء بوجهه صورة من غير لزوم صفة
 الكثرة عن الواحد حقيقة وايضا يلزم على هذا التقدير استكمال تعالى بالغير لكون العلم زائدا
 على نفس الذات وكونه عاريا في حد نفسه عن كمال العلم ولزوم الاعتراض على هذا المذهب
 بوجوده شي ذهاب الشيخ المقتول الى ان علمه تعالى بحضور الممكنات عنده تعالى فكل علم
 الفاعل المقدم على الایجاب وير عليه انه يستلزم ان لا يكون الباري سبحانه خائفا بالغاية
 والارادة وقد التزم واحتج ان العالم بما اودع فيه من الحكم والمصلحة اعدل شاهد على
 ان خالقه حكيم ابدع بالغاية والارادة وذو سبب المحقق الطوسي الى ان صور الاشياء صالحة
 في العقل الاول وهو مع ما فيه حاضر عنده تعالى حضور العلول عند العلة وهو مناط العلم
 الواجب سبحانه بالاشياء وير عليه وجودها ظاهرا انه يلزم من ان لا يكون العقل الاول
 مخلوقا بالغاية والارادة وايضا يلزم الاستكمال بالغير كما لا يخفى على من له فهم سليم ومن
 اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته اعلم ان المتأخرين ذهبوا الى ان له تعالى
 بالاشياء علمين الاول العلم المتعلق بها قبل وجودها وهو العلم الفعلي السابق على الایجاد
 وهو نفس ذاته تعالى ويسمى بهذا العلم بالعلم الاجمالي لا لكون المعلومات منكشفة اجمالا بل
 لكون مبدء الانكشاف فيه امر واحد بسيطا وانما في علمه المتعلق بها بعد وجودها وهو علم
 حضوري بحضور جميع الممكنات عنده تعالى حضور العلول عند العلة وهو علم تفصيلي ومنشأ
 الانكشاف فيه نفس ذوات الاشياء المحاضرة عنده تعالى وبنوع كيفية هذا الاجمال بان
 حقيقة تلك حقيقة بسيطة وهي من اتم انشا الانكشاف الاشياء كلها على سبيل التفصيل فذاتة بنوع
 الصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكأنه اجمال وليس محسوس الاجمال بلها ما يقال
 في الحد والمحد وهو كون الصورة الواحدة منخلية الى صور متعددة ولا ما يقال في غير
 ذلك اى عدم تميز الشيء عنما بعقل عن جميع ما عداه بل غناه مثل ان يكون منك
 وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جواب ثم تفصله شيئا بعد شيئا

ان تكلما وسنته كاخذو بعضهم مثل العلم الاجمالي بالنواة واشجرة فلما ان النواة مع طبقاتها
 ينطوي على جميع ما في الشجرة كك هذا النوع من العلم الاجمالي ينطوي على العلم تفصيلي وانما
 ان هذه التمثيلات لا يمكن ان يكون مقاييسا تاما لعلم الواجب سبحانه لان ما حصل عندنا
 قبل التفصيل ليس الا ملكة الاقتدار على التفصيل فلا كمال تميز فيه ولكن ليس في النواة
 شيء من اجزاء الشجرة نعم فيه قوة لان تصيير شجرة بخلات ما نحن فيه اذا لقوة في علم الباري
 سبحانه محال وادرس عليه بوجه منهما ان ذات الباري سبحانه بسيط من كل وجه ليس فيه
 شائبة الكثرة اصلا والواحد من حيث هو لا يصح ان يكون منشأ لان اكتشاف الكثرة على
 وجه الاستيوار والاشياء فمن اعتقد ان علم الباري سبحانه بلا شيا رفض ذاته فقد اعتقد
 نفى العلم بها بالحقيقة والقول بانه يجوز ان يكون الواحد منشأ لان اكتشاف الكثرة بجهات
 متكثرة غير نافع او حينئذ لا تكون بالذات الواحدة من حيث هي كك منشأ لان اكتشاف
 حقيقة وايضا تلك الجهات اما المنوغممة الى الواجب تعالى او امور منفصلة عن ذاته
 او امور مشتركة عنها على الاول والثاني لا يكون ذاته سبحانه منشأ لان اكتشاف بل يرجع
 الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ واختاره المص اوالى
 مذهب افلاطن الالهى وعلى الثالث يجرى الكلام في منشئها فالمنشأ اما ذات الواجب
 سبحانه فيلزم انتزاع الكثرة عن الواحد من حيث هو واحد وشي آخر فيجربى الكلام
 فيه واجب عنه بان ما ذكر شيئا محض لم لا يجوز ان تكون الذات الواحدة منشأ
 لانتزاع امور متكثرة كما قالوا ان الذات الواحدة اتحة منشأ لانتزاع القدرة والالوة
 وغيرهما من صفات يجوز ان تكون الذات الواحدة منشأ لان اكتشاف الكثرة ومنها ان
 الممكنات مباينة لذات الواجب سبحانه مباينة تامة فلا وجه لاكتشافها بحضور ذات
 واحدة بسيطة من كل وجه واجب بانه يجوز ان يكون لذات الباري خصوصية مع كل
 واحد من الممكنات وبها تنكشف الاشياء عند اكتشاف تفصيليا وتلك الخصوصية امور شرعية

بنسبة اشتراكها لنفس ذات الواجب تعالى وهذا الجواب في غاية اسخافه قد بينا وجهه في
 في حاشيتنا المتعلقة على حاشيتي الحاشيتي الزاهدية على الرسالة الخطيبية ومنها انه لو كانت
 الممكنات مكتشفة عنده تعالى في مرتبة ذاته لكانت متميزة ضرورة ان العلم يباين
 مع انه لا تميز للمععدم لمحض ومنها انه على هذا التقدير يصدق الموجبة القائلة الممكنات
 معلومة من دون وجود الموضوع مع ان الموجبة مطلقاً يستدعي وجود الموضوع ولقد اجاب
 عن هذه المحاذير بوجه خفية ليس شئ منها قابلاً للتعميل وذكرنا في هذا المقام يوجب
 الاطناب والتطويل لنعم ما قال الشيخ في بعض رسائله انه ليس له هذا المطلب العالي مطمع
 لا سيما في دار الغرور فلا تنقسم من نفسك شئاً عجزت الملائكة المضربون والانبيا والاولياء
 العارفون عن الوصول اليه الا من فضله الله تفضيلاً فان اردت لمعة من ذلك فجاهد
 وتفكر في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث نظمت فيحصل في ان الواجب
 لذاته عالم بالخيريات المتغيرة على وجه كلي لانه يعلم اسبابها علماً تاماً فوجب ان يعلم
 عنها لذاتها وذلك لان اكل معلول للواجب سبحانه وهو علتها لكل عالم بذاته والعلم
 بالعلته يستلزم العلم التام بالمعلول فوجب ان يكون الواجب سبحانه عالماً بالخيريات
 كما انه عالم للكلية لكن لا يدركها اي الخيريات المتغيرة مع تغييرها والالكان
 تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يعلم انها معدومة غير موجودة يعني لو كان الواجب
 تعالى عالماً بالخيريات المتغيرة لزم تغيير علمه بتغير الخيريات واللازم باطل فكذا العلم
 ببيان الملازمة ان زيداً مثلاً اذا وجد في الدار وتعلق علمه بوجوده في الدار فبعد خروجه عنها
 ان يبقى العلم الاول يلزم انقلاب العلم جهلاً لان زيداً اذا لم يكن موجوداً في الدار وتعلق
 علمه تعالى بكونه موجوداً في الدار كان ذلك العلم غير مطابق وهو باطل فيلزم تغيير
 في علمه ان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيكون لكل منهما اي لكل من وجود
 زيد وعدمه صورة عقلية على صورة واحدة من صور لا تبقى مع التثنية فيكون واجب الوجود

صغيرة الذات هفت بل يعلم التجربات المتغيرة على وجه كلي او رد عليه بانهم دعوا ان العلم
 التام بخصوصية المعلنة يشترط العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة
 وادعوا انتفاء علم التجربات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير بل هذا الاستلزام
 فان التجربات المتغيرة معلولة للعواجب سبحانه كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علم
 بها وقد التجوا لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب
 العلوم العقلية فانهم يخصون قاعدة تمام لمواقع تمنع اطرافها وذلك مما لا يتقيد في العلوم العقلية
 وارجيب عنه بان هذا اقتراء على الحكماء من جملة من المتأخرين وبنابر ذلك انما
 انهم فهموا من قول الحكماء ان البارحى تعلم التجربات على الوجه الكلى ان التجربات
 معلومة لطبائرها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم دعوا ان تصور الماهية لا يمنع من
 الشك في الوجود بواسطة المخصص منضم اليه يسمى بالتخصص وهو امر جزئى لا ماهية كلية فالمدرك
 ذلك الامر لمخصص كان المدرك كلياً وادعوا ان علم التجربات على الوجه الكلى لا يخل
 عدم اطلاعه على ذلك الامر لمخصص اما لا اشتباه الواقع منهم من العلم بالمعلوم بالعلم
 اذا كان كلياً غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كلياً غير متغير فيلزم من ذلك بعكس
 انقيض ان المعلوم اذا كان جزئياً زمانياً لم يكن العلم به كلياً والواجب اذا كان جزئياً
 في العلم الكلى الغير الزمانى يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيهم بل لا ريب
 وهم يتركون هذا الاقتراء اما عن الاول فلان الشيخ قال في التعليق الاول
 يعرف الشخص احواله الشخصية ووقته ومكانه الشخصى من اسبابه ولو امر بالموت الى المصيبة
 له هو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته سبب الاسباب فلا يخفى عليه شئ من الاشياء
 ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض فلا يانى السواد واما عن الثانى فلان طائفة الكليّة
 والتجزئية عندهم نحو الادراك لا التماثل بين المدرك فيها نيشان من اختلاف نحوين
 من الادراك لاسان الادراك المخصص عدم ادراكه لكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون

جزئیاً وکل ما یدک بطریق العقل یكون کلیاً سواء کان من غیرہا حقاً و باطلاً نعم یقتضین
علمه تعالیٰ بجمیع الامور لمکنته الموجودة ولكن علی وجه لا ینع الشکره وکما ان کثیر من الصلا
التي فی حق غیره کمال فی حقہ نقص تعالیٰ عن صفات المادیات من حیث ما دیتها کما
الاحساس و تخمیل نقص فی حقہ و یم نفو اعنه الاحساس و تخمیل لا العلم شیء من الحسوس
فلا یتجہ کفیر ہم بهذا القدر و اما عن الثالث فلان العلم بالتغیر لا یزمن ان یمکن متغیراً
کما ان العلم بالحسوس لا یزمن ان یمکن احساساً و انت تعلم ان علم الخیر فی علی وجه کلی یستلزم
ان العلم خصوصیات الخیر فی بل انما العلم من حیث انه ما یمتد تخصصه باوصاف تخص علمه
بواحد جزئیه و ان لم یمنع نفس تصور ما عن وقوع الشکره و لا یخفی انه یستلزم مہل الخیر
من بعض الوجہ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً و متناقصه لما ذہبوا الیہ من انہ
اکمل معلول للواجب العالم بذاتہ و العلم التام بخصوصیۃ العلمہ یستلزم العلم التام بخصوصیۃ
المعلول طاهر و العلم المصنف مثل العلم الخیر فی علی الوجه کلی بقوله کما تعلم الکسوف احسن فی
بعینہ بانک تقول فیہ انہ کسوف یكون بعد حرکتہ کوکب کذا کالقمر مثلاً من موضع کذا انما یمکن
ای حال کونہ واقعاً فی ناحیۃ قطب الشمالی بصفۃ کذا مثل کونہ فی عمدۃ الیراس الذرب
و کذا الی جمیع العوارض کلئذ مثل انہ واقع فی ساعۃ کذا بعد مدۃ کذا لکنک ما علمتہ جزئياً
لان ما علمتہ لا ینع الحمل علی کثیرین لان ما علمتہ متصفۃ بصفات کلئذ و المتصف بصفات
کلئذ و ان کان مخصص فی شخص واحد لکن لا ینع الشکره بین کثیرین بمجرد تصورہ قال الشيخ
فی التعلیقاً بهذا الکسوف الذی یكون بهذه الاسباب و ان کان شخصياً فانه قد تصور
کلیاً من جہۃ اسبابہ فیکون نوعاً مجموعاً فی شخصه فالعلم المستند الیہ لا یتغیر و ہذا العلم
غیر کاف للعلم بوجود ذلک الکسوف الشخص فی ذلک الوقت و ما لم یضم الیہ المشاہدہ
و تخمیل فلا یجوز ان حکم فی ہذا الآن بوجود ہذا الکسوف اولاً و وجودہ الا ان تعرف جزئیات
الحركات بالمشاہدۃ احسبہ و ما لم یکن حاصل فی علم اللہ تعالیٰ سوی ما ذکرنا عالم العلم

الاعلى وجه كل غيب متغير **فصل** في ان الواجب مريد للاشياء وجودا اما ارادة
 فلان كل ما هو معلوم عند المبدء هو خير غير منبأ لما بهيته فافض من ذات المبدء
 وكما له المقصود لفيضانه فذلك الشيء مرضى له هذا هو الارادة تقريره ان ارادة الله تعالى
 عند الحكماء عين علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل يستحق
 بالاعتناء فان الاعتناء به عند جم على ما قال الشيخ في الاشارات هي احاطة علم الاول بكل
 وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن
 احاطة به فيكون الوجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير ان يعتناء بقصد وطلب
 من الاول احسن فعله الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجوده لكل منع لفيضان انخير
 في اكل ولما كان علمه تعالى فعليا وعلمه بالبحرنيات انما هو على وجه كلي فاذا علم ذاته وعلم
 نظام الخبير الموجود انه كيف يكون فذلك النظام يكون له محالة كما نسا مستفيضنا هذا
 على ان علمه فعلي وهو خير غير منبأ لذات المبدء الاول فعلمه تعالى بفيضان نظام انخير
 عنه وانه غير منبأ لذاته هو ارادته لذلك درضاه وهي الارادة الازلية التي هي سبب
 للكفاية الاجرية واما جوده قال الشيخ في الاشارات تعرف ما يوجد ويجود هو افادة ينبغي
 لا عوض فعل من تيبب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فعل من ييبب يستعوض معال
 فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الشار والممدح وتخلص من المذمة والتم
 اللى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف اذ ليجد الحسين به بالفعل فهو يستعوض
 غير جواد وامتراض عليه الامام بوجوده ثمان ان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير
 لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للخبير الذي سقط من سقف ووقع على راس عبده
 انسان فمات ذلك العدو انه جواد وطلق للحصول ما ينبغي عنه لا عوض واجاب عنه المتحقق
 بان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وبهنا ما ينبغي لم يصدر عن الخبير
 بالذات لان احصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفاضة كماله من نفسه لا ايصا

كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاناً والاتفاني يكون بالعرض ثم ان الوقوع
 على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي احتمال اوضاع الاعضاء والموت بسبب
 آخر يقتضيه بالذات عند احتمال الاعضاء ثم ان مقتضى موت عدوانسان لا يكون مقتضياً
 لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فمنها ان الدوار لمصلحة للبدن
 او المزيل للمرض ليفيد صحة البدن ازالة المرض ولا ريب ان صحة البدن وازالة
 المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم كون الدوار جواً واجباً عنه لمحقق
 بان الدوار لا يفيد بالذات الكيفية في البدن بل يفيده المضادة للمرض ثم انها توجب الصحة
 وازالة المرض كنه حال سائر افعال الطبيعة فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئاً وذلك
 بالفعل كمال له بالذات ولغيره بالعرض اور عليه المحاكم بانه سبب ان افادة الدوار
 بالقياس الى الصحة وازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية
 الملازمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر موثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جواً
 بالنسبة الى تلك الصفة كما دلت في البدن ثم قال واكتفى ان القصد مقدر في مفهوم الجود
 وان سلم انه لا يعتبر القصد في مفهوم الجود فلا يقل من اعتبار الشعور بما يفيد جود القصد
 اصلاً فنقول الواجب لذاته ان يفعل مقصداً شوق الى كمال الفاعل لانه نظام الخير
 في الوجود وفيه بعد الاشياء على ما ينبغي للعوض وشوق والاول محال لما بينا ان واجب الجود
 ليس له حالة متقطعة ولا قسم الثاني حق فهو الجواز ليعين ان صدور المكملات عن الواجب
 جل مجدداً لا يمكن ان يكون على سبيل قصد وشوق الى كمال والا لزم كونه متمكناً بالانterior
 وهو محال واذا لم يكن فعله مقصود وشوق كمال فيكون محدوداً لكل عنه بمحض عناية على
 مخلوقاته وهي عبارة عن تمثيل نظام جميع الموجودات من الانزل الى الابر في علمه تعالى
 مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب دليق ان يقع كل موجود منها في واحد
 من تلك الاوقات وهو لازم لذاته لا يتصور تخلفاً لقيتضه افاضة ذلك النظام على ذلك

والترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم انفاضة اعملا وبهذا نظر انه تعالى لموجب بانزات
 لا بمعنى ان فاعلية تعالى كفا علية المجهولين من في اطلاق البسائية كما حرق ان
 واشراف الشمس بل على معنى انه تام في انفا علية فيجب عنه ما تم استعداده للوجود
 من غير انبعاث قصد طلب مع علمه لمعوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفيض
 المطلق ثم لما ثبت عند فهم ان ارادة تعالى عبارة عن علمه بالنظام الاكمل الذي
 سموه بالغاية قالوا ان القضا عبارة عن علمه الازلي وعناية التفتية لنظام الموجودات
 على ترتيب خاص باحسن ما يمكن ايجادها اذ لو امكن احسن منه ولم يعلم لم يكن علمه محيطا
 بجميع الكمالات واخر يتيات وان علمه لم يفضل لم يكن وجوده شاملا لجميع الكمالات والقدرة
 عبارة عن تعلق تلك العناية بالاشياء في اوقات حصولها ثم قالوا ان دخول الشر
 في القضا الاكبر بالعرض لا بالذات لان الشئ اما خير محض او اذخر غالب عليه او خسر
 او شرف متساويان او اشر غالب عليه او شر محض والاول والثاني منصفان اما المحقق
 الاول فظاهر لان العناية الازلية والحكمة الاكبر التي هي منبع الخير والوجود تفتية حصوله
 كما لعقولي والافلاك الغير المتغيرة واما الثاني فالحكمة تفتية وجوده ايضا لان ترك الخير
 الكثير لاجل الشر القليل لا يمين باكمل ضرورة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرف
 واما الاقسام الباقية فغير متحققة اذ الحكمة لا تقضي وجوده فظهر ان الخير مراد لانه اشر
 كرهه لئلا يتراد بالعرض اذ لا يمكن تنزيه ما في هذا العالم عن الشرور بالكلية الفاضل
 في الملائكة هي العقول المجردة باصطلاح الفلسفة وهي شتى على اربعة فصول الفصل
 الاول في اثبات العقل برهانان الصنادير عن المبدء والاول انما هو الواحد لا بسيط
 لا اكثر فيه بوجوه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا واحد كما مر ذلك الواحد اما ان يكون
 ههنا او صورة او عرضا او نفسا او عقلا تفصيله ان الممكن اما جوهر او عرض والجوهر ان
 كان جالا في جوهر اخر فصورته وان كان محلا له فيسوي وان كان مركبا منها فبهم والافان

رخصت

كما ان متعلقاتها بالجسم تعلق التدبير والنصرف بنفس والافضل فان الواحد المصادر
 عن المبدأ الاول اما ان يكون شيء او صورة او جسماً او عرضاً فهو نفساً او عقلاً وانما التغيير
 للجسم لان كونه كثيراً ظاهراً لا جازراً ان يكون المصادر عن المبدأ الاول هي الهيولى
 لانها لا تقوم بافضل بدون الصورة ولو كانت هي المعلوم الاول لكانت متقدمة باوجود
 على الصورة وهو محال لان الصورة شرعية لعلة الهيولى وايضاً المعلوم الاول سبب
 ان يكون علة وثوئياً بما بعد المادة ليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبول
 فقط ولا جازراً ان يكون صورة لانها لا تقدم بالعلية على الهيولى لما مر من ان كونها علة
 فاعلية متوقفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها
 موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر
 ان المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلوم الاول هي الصورة لزم تقدمها
 بالتشخص على المادة لكونها فاعلة لما ولا يجوز ان يكون عرضاً لاسيما لوجوده قبل وجود
 ضرورة ان العرض شرط في وجوده باجود هو فلو كان معلولاً اول لكان علة او شرطاً
 لوجوده باجود هو فيلزم الدور ولا جازراً ان يكون نفساً والا لكان فاعلاً قبل وجوده كجسم
 وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام يعني ان فعل النفس يخرج الى الائمة
 المحتاجة الى المادة فلو كان المعلوم الاول هي النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادة
 ضرورة كون المادة معلولاً للملح بواسطة او بلا واسطة فتدور فتعين ان يكون المعلوم الاول
 عقلاً وهو المطلوب اورده عليه لوجوده منها لا سلم ان الواجب واحد من جميع الجهات
 بل له جهات اعتبارية كالسلوب والاضافات ويجوز ان يكون تلك الجهات
 شروطاً للتأثير فيقعدها ثارها كما انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ لعدد والكثرة
 عن الواحد في المعلوم الاول كايادة ووجوده واذا جاز ذلك فالمبدأ الاول في
 من السلوب والاضافات لا تنحصر فلم لا يجوز ان يكون مبدءاً للكثرة بحسبها واجاب عنه

عنده المحقق الطوسي بان السلب والاضافة لا يكونان الا بعد ثبوت الغير ضرورة ههنا
السلب سلوباً والاضافة منسوباً فلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم له
وفيه نظمانه ان اراد ان الحكم السلبى يعقل بالاضافة لا يكون الا بعد ثبوت السلوب
والمنسوب في الذهن فهو مسلم لكن لا سلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة
لزم الدوران المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة
وطا ههنا لا يلزم من توقف تعلقاتها على ثبوت الغير في الذهن دوران اراد ان نفس
السلب نفس الاضافة يتوقفان على ثبوت السلوب المنسوب فهذا وان سلم في الاضافة
كانه غير مسلم في السلب فان انتفاء شئ عن شئ لا يتوقف على ثبوت السلوب عنه
لاني الخارج دلالي الذهن فكيف يتوقف على ثبوت السلوب ضرورة ان صدق السلب
لا يتوقف على وجود الموضوع ومنها اننا لا سلم ان النفس لا تؤثر الا بالآلة سبحانه بل قد تؤثر
بدونها وبعض خوارق العادة كالعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به
فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل فلا عسنة بعقل الانه اقلنا
العقل هو الجوهري مستغني في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون
عقلاً بل نفساً فلم لا يجوز ان يكون المصادر الاول هي النفس ويكون ايجادها في اول الزمان
بدون الآلة واجب عنه بان النفس من حيث كونها نفساً لا تخلو من نقص قوة والاعمال
متعلقة ببدن خاص يكون موضوعاً لتصرفاتها وفعالها وان لم يكن موضوعاً لوجودها
فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقاتها بالبدن باقية حتى انه اذا اكملت
من جميع الوجوه الممكنة لما وصارت عقلاً محضاً لم يكن ان يسخ لها ما ينفق حيزها ويخرجها
عن الاستقلال لوجودها والاكتفاء بذاتها في تأشيرتها اذا السنج والحق من خواص
الماديات وفي عالم الملكوت لا يكون تجدد وآفة او ضعف او كلال او كل ما انحط في
سلك الملكوتين لا يخط عن تلك المرتبة والنفس الانبياء والاولياء وان كانت في غايتها

الاتصال المتصور في حق النفس مادامت كونها نفوساً بعالم القدرة والعظمة والحكمة
 ونسب ذلك الاتصال صدرت عنهم آثار العجوبة والاحوال الغريبة لكن لم تغل
 تلك النفوس القدسية عن شأنية تعلق بالاجرام وعن نسبة ما وضعه لا بدائسهم
 بالقياس الى ما يوثقون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالاً كلياً بلا شأنية
 تعلق بعالم الوجود والخيال والشج والمثال التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام كذا
 متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص في الاوضاع والاكثية والازمنة
 ولا يحس نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص ودون غيره والحاصل ان اول ايصاف
 عن الواجب تعالى يجب ان يكون امراً واحداً بالفعل في الوجود والتاثير وغير الجوهري
 العقلي لا يكون لك الانتفا بالوحدة عن الجسم والفعالية عن السيولى واستقلال الوجود
 بحسب الماهية عن العرض وبحسب الشخص عن الصورة واستقلال التاثير عن النفس كونها
 جسمية الفعل وان كانت مجردة الوجود فلهذا الجواهر الاربعة متباينة عن المبدء الا
 فرادى وازداجاً وعن قولها في دين الوجود وانواعها المقصور بل ونقصها عن احتقاف
 التقدم السابق على غير ما فضلنا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فحصل في اثبات
 لشرة العقول وبرهان ان الموشر بلا سطة في الافلاك اما ان يكون عقلاً واحداً وفلكاً
 واحداً وكون الافلاك المتكثرة موشرة بان يكون بعضها موشراً في بعض ايضا داخل
 في هذا الشق كما لا يخفى او عقولاً متكثرة لا جاز ان يكون عقلاً واحداً لا استحالة صدور
 جميع الافلاك عن عقل واحد لما بنا ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد ولا سبل الى التما
 لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوى او على العكس
 لا سبل الى الثاني لانه اي المحوى اخص من الحاوي والحاوي اشرف من المحوى
 لانه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد وصغر واحد اقوى وعظم منه لا تماثل بحسب الصورة
 والمقدار على شئ من زيادة وانحسار الصغر احتمال ان يكون سبباً للاشرف الاعظم قال الامام الرازي

التلطف بالشرف والخشعة خطابة واجوب من الشج كيف يستجيز امثال هذه المحبة
 مع انه هو الذي يقول في حلق الشفارة اذ اريت الرجل يقول هذا خيس هذا شريف
 فاعلم انه خلط وذكر في المباحث ان الرجل اعلم لا يفت الى كون هذا شريفاً
 وهذا خيساً انما ذلك من فن الخطابة واجاب عنه المحقق الطوسي بانه اذا استند بسبب
 احدهما اتم وجوداً من الآخر الى سببين كك و كان لسبب الاتم اتم وجوداً من السبب
 الاقص وجب استناد الـ سبب الاتم لان العلول لا يمكن ان يكون اتم وجوداً من علته
 وهذا موضع على النظر كثيرة ولا جايز ان يكون الحادى علة لوجود المحوى لانه لو كان كك مكان
 الحادى بوجوده ووجوبه بمقتضى اعلی وجود المحوى ووجوبه بوجوب المحوى متأخر عن وجوده
 وجود الحادى لان وجوب وجود العلول متأخر عن وجوب وجود العلة واذا كان كك فافواه
 اعتبر وجود الحادى الممكن للمحوى في مرتبة وجوده ووجوب بل يمكن لان وجود المحوى
 لم يجب بعد عدم المحوى مع وجود الحادى اى في مرتبة وجوده لا يكون متمتعاً لذاته بل يكون
 ممكنًا والا لكان وجوده اى المحوى معه اى مع وجود الحادى لا متأخر عنه هف لانه
 فرض متأخر عنه واذا كان عدم المحوى مع وجود الحادى ممكنًا كان الاخلازممكنًا لذاته هيف
 وذلك لان عدم المحوى وتحقق الاخلازم داخل الحادى متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
 احدهما عن الآخر لانه اذا تحقق الاخلازم في داخله تحقق عدم المحوى واذا وجد المحوى في داخله
 انتفى الاخلازم مثل هذين المتلازمين لا يختلفان ووجوباً وامكاناً ولا يجوز الانفكاك بينهما فافواه
 كان احدهما ممكنًا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضاً غير واجب فيكون الاخلازممكنًا في
 مرتبة وجود الحادى كما ان عدم المحوى ممكن في مرتبة مع ان الاخلازمتمتع لذاته فيكون عدم
 الاخلازم واجباً لذاته فلا يكون في مرتبة اصلاً لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف واورده
 عليه اولاً بان كون عدم الاخلازم واجباً لذاته يتا في كون مامعه اعمى وجود المحوى واجباً لغيره
 فان المتلازمين لوجوب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتضاع احدهما دون الآخر

واثبتان بالذات ان يمكن ارتفاع احد جماع عدم سكان ارتفاع الآخر يمكن الاتساق
 بينهما فلا يكون متلازمين و اجاب الحق الطوسي بان قولنا ان الخلاء متمنع لذاته ليس معناه
 ان الخلاء ذاتا بهي المتضمنة لاستنعا وجوده بل معناه ان تصور هو المتضمن لاستنعا وجوده
 والمعارض للمحوى هو شئ ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو لا يتصور الا مع ذلك الشئ
 وذلك الشئ لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو لا يتصور الا مع ذلك الشئ
 المتضمن لذاته ان هذا ذاتا بغيره لا يتصوره العقل عنونا لا امر باطل لذاته
 ويجزم بعدم بحسب تصور مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعده لاجل وسط في الحكم
 لا في نفس ثبوت الحكم بل بخل الخلاء المتمنع بغيره فان مجرد ما بهي المتضمنة ليست محكومة عليها
 بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا حسن الواجب لذاته ليس ان هناك
 ذاتا وجودا بغيره وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الحكم لذاته
 فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود الغير وعدمه ومع اعتبار احده وجها
 وعدمه لا يصير واجبا او مستغادا اذا ثبت هذا فاعلم ان التلازم بين المحوى ونفي الخلاء ليس
 باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملا داخل احادي وبهذا الاعتبار
 وجوده واجب مع وجود احادي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وبهذا لا يتاني وجوده
 بغير احادي بل يوكده ولذلك حكم باستنعا افادته وجود المحوى ولا يتاني ايضا وجوب نفي
 الخلاء داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء وجود المحوى فها
 يكون معلولا للمحوى فقد جعل وجود المحوى في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجوده
 ذاتيا باننا منع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الاحادي بعد اعتبار وجوده وبين وجوده
 في داخله بعد ذلك الاعتبار فان احادي ليس علته سلب المحوى بل المحوى معين فان
 المحوى معين ان استلزم عدم الخلاء لا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى معين فلا يتحقق
 التلازم بينهما و اجيب بان التلازم ليس بالبين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد كونه

داخل الحادى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود المحوى
 وعدم انحصار باعتبار كونه عاماً محاطاً بالحادى اتمى جسم كان سواء كان معلولاً للحادى او لا
 لكن مع فرض كون الحادى علته يكون جميع ما فرض محوياً شتر كماً مع هذا المحوى المعين في
 كونه معلولاً للحادى ومحاطاً به فتح يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولاً للحادى وكون
 عدم داخل الحادى متلازمين واما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم انحصار مطلقاً
 ووجود انحصار مطلقاً وعدم المحوى المعين فلا يابى فيه احد وقد تقرر بان لو كان الحادى علته للمحوى
 لزم ان يكون عدم انحصار ممكننا والتالى باطل وجه الملازمة ان الحادى يكون متقدماً
 بالذات على المحوى والمحوى مع عدم انحصار المتقدم على الشئ متقدم على ماسعه فيكون عدم
 انحصار متأخراً عن الحادى والمتاخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ وكل موقوف على شئ
 ممكن لذاته فيكون عدم انحصار ممكننا وهو محال وادور عليه بانه يلزم على هذا ان لا يكون المحوى
 معلولاً لعلته اصلاً اذ لو كان معلولاً لعلته لكانت هى متقدمة عليه وهو مع عدم انحصار فيكون
 انحصار ممكننا وجيب بانه ليس عدم انحصار مع وجود نفس المحوى بل انما هو مع المحوى من حيث
 انه محوى عند وجود الحادى ولو كان المحوى معلولاً للحادى لكان وجوده بما هو محوى متأخراً
 عنه وهو مع عدم انحصار فيلزم ما لزم وعلى تقدير كونه معلولاً لعلته اخرى لا يلزم ان يكون
 وجوده متأخراً عن الحادى اذ وجود الحادى لا يدخل لى وجود المحوى فلا يكون معه عدم
 انحصار والصواب ان يقرر بانه لو كان الحادى علته للمحوى لكان المحوى معدوماً في مرتبة
 وجود الحادى فضرورة ان المعدول لا يمكن ان يوجد في مرتبة ذات العلته ووجود الحادى
 برون المحوى هو انحصار فيلزم انحصار في مرتبة ذات الحادى فتأمل فظهر ان الموتر فى ان
 عقول متكثرة وذلك لان الموتر فى الافلاك لو لم تكن عقولاً متكثرة فاما ان يكون الموتر
 فيها عقلاً واحداً وهو محال لما عرفت او واجباً فيلزم صدوره لكثير عنه او يكون غيرهما
 فلا يخلو اما ان يكون جسماء او عرصاء او نفساً وعلى كل تقدير يلزم تقدم الشئ على نفسه

اما على الاول والثاني فظاهر اما على الثالث فلان فعل النفس مشروط بالجسم فلم
 ايضا تقدم الشئ على نفسه بمرتبة او براتب واعلم ان المشهور في الاستدلال على كون
 العقول متحركة ان حركة الفلك ارادية كما سبق وكل حركة ارادية فهي لغرض والغرض
 المحرك له لا يخلو اما ان يكون حسيًا او عقليًا لا يجوز ان يكون الغرض المحرك للفلك حسيًا
 لان كل غرض حسي فالداعي اليه ما جذب ملائم او دفع منافر فيكون الداعي لهذا التحريك
 اما شهوانيًا او غصبيًا وهما محالان على الفلك لانها مختصان بالجسم الذي يفعل
 ويتغير من حالة ملائمة الى غير ملائمة ولا يجوز على الفلك التغير من حال الى حال
 كالكسالة بسبب تشابه الاحوال فيكون الغرض امرًا عقليًا وذلك الامر اما ان يمكن
 حصوله بالحركة او يمنع والثاني لانه بطر لا ارادة المنعشة عن تصور عقلي يستحيل
 شئ محال ولان طلب المحال لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من اليأس عن حصول هذا الشئ
 فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال اذا كانت افلكية يجب دوامها وعلى الاول لا بد ان
 يكون الغرض نيل شبه ذات او شبه صفة اذ لو كان المطلوب نيل الذات او الصفة
 يلزم اما انقطاع الحركة او طلب المحال فيكون المطلوب نيل شبه الذات او الصفة فاما
 ان يكون المطلوب نيل شبه المستقر اي شئ واحدًا باقيا واما فيلزم اما انقطاع الزمان
 او طلب المحال او يكون المطلوب نيل شبه الغير المستقر اي شئ بعد شئ بحيث ينقضي
 شبه ويحصل شبه آخر ولا يخفى اما ان تحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا تحفظ والثاني
 باطل فاللزم وتكون الفلك فالمطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية
 وهذه المشابهات الغير المتناهية مع الشبه بانما هو في صفات كمال غير متناهية ولا يجوز
 ان يكون الشبه بواجبًا والا لكان التشبه في جميع السمات واحدًا لان المطلوب
 متى كان واحدًا كان الطلب واحدًا وليس كذلك لان حركة الافلاك تتخالف في الجهة
 والسرعة والمبطو ولا ان يكون جرمًا فلكيًا او نفسًا فلكية وهذا ظاهر ولا عقلاً واحدًا كما سبق

فيكون التشبيه حقاً لا متكررة فيشبه بها النفوس العقلية لا بمعنى ان النفوس العقلية
 تخرج الى جميع كمالاتها بالفعل في وقت ما والا لكان الفلك عقلاً مجرداً بل لمعنى
 اننا يقصد بالشبه اخراج كمالاتها من القوة الى الفعل ولكنها لا تخرج جميعاً الى الفعل
 وفتة واما حصل ان اختلاف حركات الافلاك انما هو بحسب اختلاف الاغراض التي هي
 التشبهات واختلاف التشبيهاً يدل على اختلاف المشبه به فيكون لكل فلك عقل بهيئته
 وجوه من الكلام فكل ما واد بالايق بهذا المختصر بدآية لازالة ما توهم ان الحادى
 اى الفلك المحيط لكل وسبب المحوى اى العقل انما في معنى مرتبة الابداع
 لكونها معلولة على واحدة اعنى العقل الاول والعقل الثاني في مقدم على المحوى لكونه
 علته واما مع المتقدم فليزعم كون الحادى مقدم على المحوى وجه الدفع الى الحادى
 وهو فلك الاعظم وسبب المحوى وهو العقل الثاني في معان ان اسبب للمحوى
 وهو العقل الثاني في مقدم على المحوى لان العلة لا بد ان تكون مقدمة على المعلول والحادى
 ليس بمقدم عليه كما لان سبب اشئ مقدم على ذلك اشئ بالعلية واما مع المتقدم
 بالعلية لا يجب ان يكون مقدماً بالعلية بل يجب ان لا يكون مقدماً بالعلية والارزى
 اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي اعلم انه قال الامام الرازى انهما قالوا
 ماع المتأخر يجب ان يكون متأخراً واما مع المتقدم لا يجب ان يكون مقدماً والفرق
 واجاب عنه المحقق الطوسي بان المعية تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالآخر
 اما من حيث التصور او من حيث الوجود كما بحسب المتناهيته والتكامل في الوجود وكما بحسب
 المستقيم الحركة والجملة التي تحرك فيها ذلك الجسم ايضاً في الوجود ووجود الملا ونفي الخلاء
 على تقدير كون نفي الخلاء امرأ مغايراً له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق
 كمعلولين اتفق انهما صدر عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين ولا يكون لاحدهما
 بالآخر يتعلق غير ذلك كالفلك والفلك المذكورين لا شك ان وقوع اهم المع في الموضعين

لم ينس في واحد فعل الفرق هو تلك المباني المعنوية وجعل هذا الكلام الفرق
 بين وجوب تأخر ما مع التأخر وعدم وجوب تقدم ما مع التقدم بان المراد بالمعنى في
 قولهم ما مع التأخر متأخر المعية التلازمية فان التلازمين اذا كان احدهما متأخراً
 عن الثالث او متقدماً عليه كان الآخر كذلك وفي قولهم ما مع التقدم ليس متقدماً بالمعنية
 الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقاً اذا كان احدهما متقدماً على الثالث او متأخراً
 عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وهذا الكلام مع ما فيه من السخافة بوجه شتى كما بينا
 في شرح الهدية السعيدية غير رفع لما هو بصدده لانه اذا وجب العقل الاول من علمه
 فهو معدوق بجميع اعتباراته وحقياته فالحقيقة التي صدر بها العقل الثاني والحق صدق
 الفلك الاول كلها ضرورياً فلذا تحقق الفلك الاول تحقق العقل الاول فلذا تحقق
 العقل الاول تحقق جميع اعتباراته فحقق باعتبار علمية للعقل الثاني والفلك الاول
 فيلزم التلازم بين الفلك الاول والعقل الثاني فيكونان معينين متلازمين فيلزم
 تقدم الفلك الاول على الفلك الثاني لكونه مع علته الفلك الثاني معية تلازمية
 وقال بعضهم الوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما يتحقق من معلوم
 علته واحدة والعلة المتقدمة على احدها متقدمة على الآخر ايضاً لا اشتراكاً في كونهما
 معلولاً لهما متأخراً عنهما واما المعلول المتأخر عن احدهما بالذات فلذا يتأخر عن الآخر
 لك لعدم كونه معلولاً لهما وفيه انه ان كان المراد بالعلة في معنى المعية العلة الثانية
 فالمعية بالذات عبارة عن كون الشئتين معلولاً لعلة واحدة والمعية بهذا المعنى غير
 متوقفة لاستحالة كون الشئتين معلولاً لعلة واحدة وان كان المراد اعم من الثانية والثالثة
 فما خروا مع التأخر غير لازم لان المعلولين لعلة واحدة ناقصة يجوز ان يكون لهما
 علل يواضع آخر ولكن ما يكون من هذه العلل علة لاحدهما لا يكون علة للآخر فيجوز تأخر
 احد المعلولين الذين هما معان بالذات عن واحد من العلل فلا يكون المع الآخر متأخراً

عنها لعدم كونها علة له مقابل هذه اية تدفع ما يظن من ان كلا من الحادوي والحدوي
 ممكن فيلزم إمكان التخلل بخلاف عدم المحوي مع عدم الحادوي وتقرير الدفع ان الحادوي
 والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضي التخلل لان التخلل لا يلزم من
 ذلك وانما يلزم التخلل من وجود الحادوي وعدم المحوي وذلك غير لازم وانما يلزم كون
 الحادوي علة للمحوي فيلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحادوي إمكان التخلل وليس
 كما عرفت **فصل** في ازالة العقول وابديتها الازلي الطليق على معان احدا
 بالما يكون مسبوقا بعلته وزمان ثانيا ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي
 وثالثا ما لا يكون وجوده مسبوقا بادة ومدة والمعنى الاول لا يتحقق الا في الواجب
 تعالى والمعنى الثاني لا يتحقق في المجردات مطلقا لعدم اتصاف المجردات بالوقوع
 في افق الزمان والتفسير في ازالة المعنى الثالث اما كونها ازلية بهذا المعنى
 فلو جوه احدها ان واجب الوجود مستجمع كجمله مالا يدبر منه في تأثيره في محلول والا كان له
 حالة منتظرة بهف والعقول ايضا مستلزمة كجمله مالا يدبر منه في تأثيره بعضها في بعض
 لان ما يمكن له ان يحصل له بالفعل والا كان شئ منها حادثا وكل حادث مسبوق
 بالمادة بالمعنى المذكور كما مر فكون هي مادة بهف لانه قد ثبت انها مجردة
 ويلزم من هذا ازيلتها لان المحلول يجب وجوده عند وجود علة التامة واما كونها
 ابدية فلا لانه لو انعدم شئ منها لانعدم امر من الامور المعسرة في وجوده فيكون الباء
 غزاسمة وشئ من العقول قابلا للتغير والحوادث بهف وما ينبغي ان يعلم ان العقول
 جامعة لكنها لا تها وانا غير قابلة للكون والفساد وان كل واحد منها نوعه منقسم في نفسه
 اما الاول فلا لانه ليس لها كمال منتظر اي كل ما يليق بها فهو حاصل لها بالفعل وليس
 شئ منه بالقوة وليس حاصلها فهو غير ممكن لها اذ لو كان ممكنا لما كان لها كمال
 بالقوة لم يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لان كل حادث فهو مسبوق بادة تبيد

استعداها باحركات العقلية السردية ولا يتصور ذلك الا في مادي هو تحت
 الزمان والعقول برية عندنا التا في فلان ذلك يخلج صورة وليس صورة اخرى
 مكانها فيلزم تركبها من المادة والصورة لان كل كائن مادي واما اثالث
 فلانه لو لم يكن كل واحد منها نوعا من شخصه لكانت مادية لان اكثر الاشخاص
 من نوع واحد لا يكون الا بالمادة وما يكتنفها وتفصيله ان الشخص لا بد له من علته وعلته
 اما الماهية التي تعرض لها الشخص او ما يلزمها فيجب ان يكون نوعه من شخص لان
 مقتضى الطبيعة الواحدة لا تختلف او ما يلزمها فيجب ان يكون نوعه من شخص لان
 لذلك الشخص لان نسبة ذلك الما بين الى ذلك الشخص كسببية الشخص خسر
 فلا يمكن ان يكون علة للشخص في ذلك الشخص دون غيره فاما ان يكون حالاً في الماهية
 او محلاً لها لا يسبيل الى الاول لان الحال تسبوق بالمثل وعلة الشخص يستعمل تان
 عنه وعلى الثاني يجوز تعدد افراد بالتعدد محالها القابلة لها اما بالذات كتعدد الانواع
 واما بسبب اعراض تكتنفها كتعدد اشخاص نوع واحد فما لا يكون في مادة وعمل كالجودات
 يجب ان يكون النوعان منحصرة في اشخاصها ولا يجوز تعدد افرادها واما النفس فاما
 تعددت افرادها لتعلقها بالمادة لتعلق التدبير والتصرف كما سبق فحصل في كيفية

توسط العقول بين البارئ تعالى وبين العالم بحسباني قدران واجب الوجود
 واحد لا كثرة في حقيقة اصلا ومعلوم الاول هو العقل المحض الذي ليس فيه قوة وتعدد
 وتغير اصلا والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة لتركبها من الية والصورة
 فيكون في سببها التي تتوسط بينهما وبين الواجب تعالى كثرة لما بينا ان الواحد
 لا يصدر عنه الا واحد العقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم يجب ان يكون فيه كثرة
 حتى يمكن صدور الكثرة عنه فذلك الكثرة لا يمكن ان تكون مستفادة من البارئ تعالى
 والا لزم صدور الكثرة عن الواجب تعالى فتكون الكثرة صادرة عن العقل لكن لا باعتبار

صدوره عن واجب الوجود فاللزم ان يصدر الكثير عن الباري تعالى ولا عن نفس ذاتها
 لانها بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها اكثر من واحد بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاته
 واجبة الوجود وعلتها فيلزم له وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته لان العقل الاول
 باهية مجعولة يجعل الجعل يعرض لهما من ذاتها الامكان الذاتي لان الامكان ذاتي
 للممكن فيكون العقل الاول باحد هذين الاعتبارين هو وجوب الوجود بالغير مبدء للعقل
 الثاني وبالاعتبار الآخر هو مكان الوجود لذاته مبدء للفلك وقد يقال يهين
 امور الوجود والوجوب بالغير والامكان والعقل فباستقرار الوجود وصدور العقل الاول
 العقل الثاني بواجب الوجود بالغير نفس الفلك الاعظم باعتبار الامكان مادة
 وباعتبار العقل صورته والمعلول الاشراف يجب ان يكون للجهة الاشراف في العقل
 والاخر للاخرى محافظة لما هو احرى وادنى فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب
 الوجود بالغير مبدء للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن لذاته مبدء للفلك الاعظم
 اشرف من النفس وهون الجسم والوجود اشرف من الوجوب بالغير وهون الامكان
 فانسد الاشراف الى الاشراف والاخر الى الاخر وهين كلام من وجوه الاول ان
 الاعتبار المذكورة ان كانت وجودية فلا بد لهما من مصادير متعددة لتلازم صدور
 الكثير عن الواحد وان لم تكن وجودية فلا يصح كونها عللا للامور الوجودية واجبات عنه
 صاحب التلويحات باننا لا نقول ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثاني ووجوب
 علة لنفس الفلك الاعظم وامكانه علة لمادة الفلك الاعظم بل نقول تعقله لوجوده علة
 للعقل الثاني وتعقله لوجوبه بالغير علة لنفس الفلك الاعظم وتعقله لامكانه الذاتي علة
 لمادة الفلك والعقلات امور وجودية وند غير محتمل لان هذه العقليات ان كانت
 نفس جوده ووجوبه وامكانه يلزم بالزعم وان كانت سببية لما يلزم ان يكون لكل واحد
 من العقليات علة فعلتها اما ان يكون باهية العقل او واجب الوجود وعلى التقديرين يلزم

يكون الواحد مصدر أكثر من واحد واجب عنه المحقق الطوسي بعد تسليم كون هذه الأشياء
أمورا عادية بأنها ليست عللاً مستقلة بأنفسها بل هي شتر وظروف وحشيات يختلف أهل
العلّة الموجبة بها والعديدات تصلح لذلك بالاتفاق الثاني أن ما قالوا في بيان
أن وجود العقل الأول علّة لوجود العقل الثالث في وجود نفس الفلك وإمكانه مادة
من أن أسناد الأشرف إلى الأشرف والناقص إلى الناقص أخرى وأولى كلام غير خفي
بل خطابي غير قابل للتحويل الثالث أن كلامهم في غاية الاضطراب في هذا الباب
فتارة يقولون في العقل الأول جهتان الوجود والإمكان ويعلمون وجوده علّة للعقل
الثاني وإمكانه علّة للفلك وتارة يقولون فيه ثلث جهات الوجود والوجود بالغير
والإمكان الذاتي وتارة يقولون فيه أربع جهات وجوده ووجوده بالغير وإمكانه وتعلّقه
بذلك الغير الرابع أنهم صرحوا أن المعلول الأول شغل على كثرة قال الشيخ في الإشارات
لما كان العقل الأول معلولاً فلا مانع من أن يكون متقوماً من مختلفات كيف لا ولا ماهية
إمكانية وجود من غير واجب فلا يخلو ما أن يكون المبدء الأول علّة لجميع أجزائه فقد لم
صدور الكثير عن الواحد أو يكون علّة للبعض فصلة الجبر والاحتمال إن كانت هي
الجبر الأول فالصانع عن المبدء الأول بسيط مع أنه قد فرض مركباً وإن كانت شيئاً
خارجاً فهو من معلولات المعلول الأول فيستحيل أن يكون علّة لبعض أجزائه واجب عنه
المحقق الطوسي في شرح الإشارات بأن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع
جميع كمالاته فانه أول ما به صدرت عن الأول كمالاتها ولطيق على الصانع الأول
وحده من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه فعلي التقدير الأول يصح الحكم على المعلول الأول
بأنه متقدم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلما تناقضت بينهما وأنت تعلم أنه لو كان
غرض المعترض لزوم التناقض في كلامهم لكان ما ذكره نافعاً ولو كان محصل الاعتراض
أن العقل الأول إن كان كثيراً فلا يمكن أن يصدر عن الواحد واجب تعالى وإن كان واحداً

صرفاً فلا يمكن ان يكون مبدءاً للكثر كما هو الظاهر فلا يجدي ما ذكره فعلمنا ان ليس
 انه لو صح قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانتفع ان يصدر عن عقل الشئ في بؤسطه
 اسكانه فلذلك الثابت مع ما فيه من الكواكب المختلفة الاحياز وقد سلك الحق الطوسي
 في شرح الاشارات سلكاً آخر فقال اذا فرضنا مبدءاً اولاً ولكن آو صدر عنه
 شئ واحد ولكن بغيره في اولى مراتب محلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آو بؤسط
 ب شئ ولكن ج وعن ب وحده شئ ولكن د فيصير في ثانياً المراتب شيان
 لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ آخر
 صار في ثانياً المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آو بؤسط ج وحده
 و بؤسط د وحده ثانياً و بؤسط ج و د معاً ثالث و بؤسط ب ج رابع و بؤسط ب
 و د معاً خامس و بؤسط ب ج و د سادس وعن ب بؤسط ج سابع و بؤسط د
 ثامن و بؤسط ج و د معاً ثامن وعن ج وحده عاشور وعن د وحده حادي عشر وعن
 ج و د معاً ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثلثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
 بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار
 ما في هذه المرتبة اضغاثاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا عن هذه المراتب جاز وجود كثر لا ينحصر
 عدولاً في مرتبة واحدة لالا في نهاية فمكنا ان يكون ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
 عن مبدء واحد فظهر ان ما زعموه من ان المبدء الاول واحد من جميع الوجوه وان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم المركب من المتعلقات فعلاً لا فاهم
 وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فيصدر
 عنه فلك القمر وعقل وهو المبدء الفياض المذير لما تحت فلك القمر فيصدر عنه
 السوي في العنصرية باعتبار مكانه والصور التوعية المختلفة باعتبار اتقيل الوجوب
 بالغير بشرط استعداد السوي في العنصرية اذ يجوز ان يصدر عن الفاعل الواحد ثمانية مختلفة

باختلاف القوايل او باختلاف استعداداته وليس استعدادا ولسيولى لقبول الصور
 من جهة العقل المفارق والالما للغير الاستعداد بل استعدادا وبسبب الحركات الهامة
 يعنى ان العقل الفعال إنما يفعل بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام
 العنصرية قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يكن ان يكون سبب وجودها
 عقلا خصوصا لا تحالكون الثابت علته للتغير لا امتناع لتغيره عن العلة التامة بل
 يجب ان يكون ما هو سببها القريب شتملا على نوع من التغير وليس شئ منها تشتمل على
 التغير والحركة الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية مدخل في إيجادها
 ثم يحصل امتزاج العناصر ومخلطها على ضرب مختلفة وفنون شتى بسبب حركات تحصل
 فيها من البرودة والحركة الفاعلة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف نسبها من
 العنصرات فان شمس اذا عادت الموضع من الارض اقتضت اضاءة ذلك الموضع
 وتوسط الضوء بينهما وتوسط السخونة خلفه اكبر من السخونة او اضعافه وبسبب اختلاف
 اخراجه عن موضعه الطبعي بسبب اخراجه عن موضعه المتزاجينيس وبعد حصول الامتزاج
 يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بسبب بعدد وقرها من الاعتدال لقبول الصور
 المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها
 من العقل الفعال وكل حادث مسبوق بشروط سبق حادث لان الحركات المتخدة اما
 ان توجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والالزام دوام الحوادث
 فهذه الحوادث اما ان توجد على سبيل الاجتماع او على الشقاق لا سبيل الى الاول
 والالزام جمل امور لها ترتيب في الوجود وهو محال فقبل حركته وقبل كل حادث
 حادث لا الى اول هو المطلوب علم ان هذا كما كان في غاية الصعوبة لتقريره ان بعد اتمام الحادث
 لا تخلو اما ان يكون قديمه فيلزم قدم الحادث او حادثه فلا يمكن حصوله من القديم بل يحتاج الى علة عادية فيلزم التسلسل
 ومع ذلك الحادث الغير المتناهي في حكم حادث واحد ما يؤمنه بالسلسلة منتهية المتخدة غير المتناهية الحركات الدورية

الدائمة فمن حيث وجودها استندت الى العلة القديمة ومن حيث تجدد باحداث
 علة للحوادث وتفصيله ان الموجود من الحركة امر وحداني مستمر بهما التوسط بين المبدئ
 والمنتهى وهو وان كان امر شخصيا لكن يلزمه اختلاف النسب باعتبار الحد ودفعي امر
 وانهم باعتبار الذات وتجدد باعتبار تلك النسب المتعاقبة وهذا الاعتبار نسبت اليه
 الحوادث وادور عليه بانه لو كانت الحركة معلولة للقديم لزم تخلف المعلول عن العلة لانه
 المعلول موجود في الازل والمعلول ليس كذلك وجيب عنه بان الخلف عبارة عن ان
 يوجد العلة فلا يوجد المعلول بالوجود المطلق على طبق إمكانه وههنا لا إمكان للمعلول
 الا على نحو عدم التقرار فندا ليس تخلف لا يقال على هذا يمكن ان يقال ان الحوادث كلها
 مستندة الى علة قديمة ولم يكن لها إمكان الوجود بها فيما لا يزال لانا نقول الضرورة
 شاهدة بتساوي نسبة الوجود والعدم الى الحوادث في الازل ولا يزال بخلاف غيرهما
 فان الفطرة السليمة شاهدة بانتفاء وجوده الابان لا يجمع اجزائه في الوجود فان قلت
 الامر غير القار لا يمكن ان يستند الى ثابت فلا بد له من علة لما نحن من عدم القار فيلزم
 تسلسل العلل يقال في الحركة الارادية ثلث سلاسل سلسلة التحيلات وسلسلة الاكلا
 والاشواق وسلسلة الحركات فواحد من التحيل علة موجبة لو احدث من الارادة وهي علة
 معتدة لقطعة من الحركة وهي معتدة لتحيل آخر وهكذا الى غير النهاية فتأمل فيه فانه موضع
 تأمل فان قيل لم علم انه يستحيل ترتيب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احدهما
 من مبدء معين الى غير النهاية واخرى ما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا الثانية المناقصة
 على الاولى الزائدة بان يقال انجزر الاول من الجملة الثانية بانجزر الاول من
 الاولى والثانية باننا في الثالث والثالث في الثالث ولهم جزءا فاما ان يخطا بقا الى غير النهاية
 او يقطع الثانية لا يسيل الى الاول والا كان الزائد مثل الناقص فيلزم تساوا كل
 وانجزر فيلزم ان لا يقطع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة بعد متناهية فالزائد

علی المتناهی بعد و متناهی جب ان کیوں متناہیا فیلزم متناہی اہل بیت
 انسانیہ فلا تقاطعاً و اما متناہی الاولیٰ فلانما زادۃ علی المتناہی بقدر متناہی
 بعض المحققین من المتأخرین انه لیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منہ و عمد فی العلوم
 التعلیمیۃ استعمالہ فیہ من اطلاق المحاذات فی الخارج او الوہم بین متجانسین من الكم
 بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ بعض معین تحلیلہ او البقی واقع فی استدلال
 او الاتساق کان سجدۃ بعض معین یمثلہ من الآخر ثم انما یظهر الخلف ہننا لیزوم
 انقطاع اہل بیت الناقصۃ والزائدۃ اذا تلت تطبیق یمینا فی آن اوزمان متناہ
 ولاختلافی ان العقل حکم حکماً کلیاً بامکان التطبیق فی زمان متناہ بین کل متجانسین
 مشخصین من المقادیر والاعداد والمادیۃ المنفصۃ المجتمعۃ الوجودیٰ فی الخارج من حیث
 ہما کل وان کا نا غیر متناہیین تطبیق المبدیۃ علی المبدیۃ بحیث یطابق الاستدلال علی
 الاستدلال فالبرہان نہیض علی استحالة وجود ما یكون فرداً لمفہوم غیر المتناہی من المقادیر
 والاعداد المذكورۃ فی الخارج والذہن معاً ولا ینتہض علی استحالة اللاتناہی فی الاعداد
 المتعاقبۃ فی الخارج اولاً لیکون عقل فیہا بامکان التطبیق الخارجی فی زمان متناہ لکونہ
 فرع الوجودیٰ ذلک الزمان وکذا فی المجتمعۃ بغير المرتبۃ اذ لا یتصور فیہا تطبیق المبدیۃ
 علی المبدیۃ والاستدلال علی الاستدلال لیسقط الانقطاع فی الجانب الآخر لان الاستدلال
 فی الاعداد وفرع الاتساق وانت تعلم انہ کفی فی جریان البرہان یقین المراتب
 ولا حاجۃ الی ان یؤخذ بالتطبیق معین ما عمد فی العلوم التعلیمیۃ استعمالہ وذلک بان
 یفرض سلسلۃ غیر متناہیۃ و آخری ناقصۃ منہا فی جانب المبدیۃ بقدر متناہی فلا حاد
 الواقعۃ فی المرتبۃ الاولیٰ لاریب انہا منصفۃ بالاولیۃ والثانیۃ وکذا الی غیر النہائ
 وکذا فی الناقصۃ کیوں و احداً منہا ثمان وکذا ان فی غیر النہائیۃ حکماً فی سلسلۃ
 الزائدۃ اول و ثمان و ثالث وکذا الی غیر النہائیۃ لک فی الناقصۃ فان کا نسب

مراتب الزائدة مساوية لهما قصته لزوم مساواة الكل للجزء واللا يتقطع المناقضة فيلزم
تناهيهما يلزم منه تناهي الزائدة لانها زائدة عليها بقدر تناهيهما والزائد على التناهي
بقدر تناهيهما وتناهيها يعلم ان هذا البرهان يجري في الزمان وحسب كونه سلسلة المحادث
المتعاقبة لا اجتماعها في وعاء الدهر وتساقيها باعتبار الحدوث لا اقيال الوجود في
وعاء الدهر ليس جوداً آخراً مغايراً للوجود الزماني بل الوجود واحد له اعتباران الاول
اعتبار به من حيث وقوعه في اقل التقصص والثاني اعتبار به مع قطع النظر عن التجرد
والتصرم فهو بالاعتبار الاول تصيف بالتقدم والتأخر ولا يجب فيه البرهان لعدم الحاجة
في الوجود كونه بالاعتبار الثاني لانه لا يتصور فيه الترتيب وان وجد فيه الاجتماع
لانا نقول الترتيب مطلقا كانه لجريان البرهان ليس من شرط جريانه الترتيب
التجدي والالما انتهض البرهان في المتصلات القارية الغير المتناهية ولا ريب
ان الزمان كية متصلة موجودة دفعة في وعاء الدهر والاتصال كفي لجريان البرهان على
ان بين اجزائه ترتيبا ترتيبيا فايقع في اجزائه وحدوده ايضا مرتبة وهذا القدر كفي لانها
البرهان كما نخفي على من لا فهم سليم وما قال بعض المتأخرين ان ما يفرض من التطبيق بين
المتصلة الغير القارية في منسوخ حقيقتها او الاعداد المتعاقبة في نحو وجود الزماني ان كان
بسبب الخارج من الحالت التي لا يصلح ان تبني عليه ثم انقطع في الواقع وان كان باعتبار الزمن فاني
فيما تسم من تلك الامور في الزمن فيدل على عجز ما تسم منها في الزمن دون ما وجد منها في الخارج ثم لم يبق
الاجتماع في الدهر كخوضه عند الباري كما انتهض البرهان على تناهيهما في جانب الابد وهذا كما نحتاج حصول
الافلطة ايضا وقوانين الملة فليس بشي لان المتصلة الغير القارية والمتعاقبة مجتمعة و
مرتبة في نحو وجود الدهر كفي فمجرى البرهان قطعاً اذ لا يمكن في المتصلين بعد انطباق
المبدء على المبدء عدم انطباق الالمتد او على الالمتد او لزوم انطباق احدي السلسلتين
على الاخرى بعد انطباق المبدء على المبدء في المتصلة لا يوقف على وجودهما في الآن

اذ ان كان الجسماني لم يكن له تطبيق في هذه الامور متوقفا على تطبيق جزاء جزاءه
 الى ما ذكره هذا القائل والمليسون لا يقولون بالوجود والعدم بل بالقول بين ان
 الفلاسفة فالحوادث المستقبلة لم يخرج عندهم من كتم العدم الى ساحة الوجود
 فلا يميلون الى ان قائل ولا تنزل خاتمة في النشأة الآخرة اعلم ان النفس وجود
 اخرى سوى هذا الوجود المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا يحتاج فيها الى البدن
 ويسمى ذلك الوجود الذي لما بعد زوال البدن بالنشأة الآخرة والمص وضع
 ست دلائل للبياح المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن
 فقال في هذه النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساده اما ان تفسد كالبدن او
 على الثاني اما ان تعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ او لا تعلق ببدن آخر
 بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو كونها فاسدا كالبدن لان النفس
 لا تقبل الفساد والالكان فيها شئ يقبل الفساد وشئ يقبل البطلان لان الفساد بفعل
 غير قابل للفساد لان القابل للشئ يجب ان يبقى ذاته مع القبول في الفساد بفعل
 لا يمكن ان يبقى مع الفساد فيكون القابل للفساد غير فاسد فيكون فيها شئ كالما دة
 وشئ كالصورة واور عليه ولا بانه ليس معنى قبول الشئ للعدم والفساد وان
 الشئ يتبقى مستحقا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض كما انه فيقبل
 معناه ان ذلك الشئ يعدم في الخارج فاذا حصل ذلك الشئ في العقل وتصور العقل
 مع العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على انه متصف بنفسه
 في العقل لا في الخارج وليس في الخارج شئ وقبول عدم قائم بذلك الشئ فكل
 مركبة هفت واجب بانه قد سبق ان كل حادث مسبوق بالزمان محتاج الى المادة
 حاكمة لا مكانه ولا فرق في ذلك بين سالتى الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في
 جانب الوجود وتم في جانب العدم بالافتاوت نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود

شرح
 في
 حاشية

لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاكمة لعدمه بحسب ان العقل تصوراً دائماً
ونسبها الى العدم ويجد ما موصوفه بالعدم في العقل يحكم بها على عدم اتصافها بالوجود
في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم في ما في
الذهن وعدم قيام الوجود بها في الخارج واما الاشياء التي طر عليها العدم معني رفع
الوجود الذي كان ثابتاً لها في الخارج فلما بد لها من حامل لقوة عدوها وبطلانها ذلك
ذلك الحال نفس ذاتها وتام حقيقتها لان حشيتها فعلية الذات والوجود غير حشيتها
قوة الفساد وبطلان الذي يساوق قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع
جواز الوجود وقد ثبت في محث الهول ان الاستعداد او الفعلية متقابلان ثنائيان
يكون احال لقوة الفساد واما جزر ذاتها التي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او محلاً لثابتها
ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحال قوة لنفس ان كان محلاً لما فتكون النفس
تامة بالمادة مع انه قد ثبت تجرد لها وان كانت جزئاً لذاتها فتكون ذاتها مركبة
من مادة وصورة وقد ثبت باطمان ان كبرياطة النفس على هذا الوجه وجوز كونها
متألفة من مادة وصورة جوهريتين يزول احداهما هي الصورة لما تبقى الاخرى
وهي المادة الكاملة لقوة وجودها وعدوها ينقل الكلام الى النسخ الباقى من النفس
والشئ هنا النفس الاجزى مجرداً احدى الذات محل العلوم والمعارف ونسخه
باقى لو كان قابلاً للفساد يلزم اجماع العدم والوجود فيه عند خروج الفناء من القوة
الى الفعل فتكون موجودة معدومة معاً في حالة واحدة وبنها محال وثانياً ان النفس
وان كانت جوهر مجرداً لكن البدن محل لا يمكن وجودها فيجز ان يكون البدن
محلاً لا يمكن عدوها وفسادها ايضا قال شارح التجريد مجيباً عنه النفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفه فيه ليصير آلهة لها في تحصيل كمالها
الغائية فهذا الارتباط الذي بينها هو جهة مقارنته لنفس البدن فمن هذه الجهة يمكن

البدن محلاً لا يمكن وجود النفس في حدودها على انه يكون مستعداً لوجودها متعلقة فيكون
 البدن محلاً لاستعداد وجودها من جهة انها مقارنة له لاسيما حيثية انها مباينة اياه بل هو
 محل الاستعداد لتعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
 منسوباً اولاً وبالذات الى تعلقها به اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانياً وبالعرض
 الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة
 في ذلك الى استعداد منسوب اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها لمتغيبه
 بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد بينت ان انشي لا يكون مستعداً
 لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلاً لا يمكن فساد النفس
 على معنى انه يكون مستعداً لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلاً لاستعداد
 عدمها من حيث انها مقارنة له لاسيما حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد
 تدبيره لانه لم يكن يتوقف لفظ تدبيره على علة في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها لابل
 ولا بالعرض فلا يمكن هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلاً بل لا بد له من استعداد آخر
 وقد بينت امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس في امكان عدمها
 فان البدن لا يجوز ان يكون محلاً لا يمكن الثاني مع انه محل للامكان الاول لا بل
 الى الثاني لان النفوس حادثة على ما مر ولما ثبت ان النفس حادثة وجب ان يكون
 لها شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وذلك الشرط هو البدن لانه
 لا يقابل استعدادها فاذا حدث البدن وجب ان يفيض عليه النفس من المبدء الفياض
 لان المبدء عام لفيضه في القابل موجود وعند وجوده مقتضى القابل بحيث يوجد القابل
 فيكون التسامح محلاً لان البدن المتكامل الصانع للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدءها
 نفس بدن متكامل يصلح ان يخلق به النفس في النفس من المبدء الفياض عموم لفيضه وجود
 الشرط على اتام الكمال فلو تعلق بنفس اخرى على سبيل التسامح يعلق بالبدن الواحد

نفسان متبرتان و هو محال اولاً لا يشعر كل واحد من ذواته الانفسا واحداً فظهر ان قول
 ببقاء النفس بعد الموت اعم من الدليل على حدوث النفس مبنى على بطلان التناسخ
 والدليل على بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور نعم لو بين احد المثلثين
 بحيث لا يتوقف على الآخر يصح بناء الآخر عليه مثل ما يقال في بطلان التناسخ انه لو
 كان كانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كان كذلك
 تنذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لان جوهرها محل العلم وبخلافها
 القائمة بها لا تختلف باختلاف احوال البدن ولما لم تذكر من ذلك شيئاً علم انها
 ما كانت متعلقة قبل هذا ببدن آخر مثل ما يقال انما نرى ان استعداها لا ان النفس
 تكونها على وتيرة واحدة بان يكون بعضها بعد بعض اذ البدن انما يستعد للنفس بعد
 الاطوار بخلاف مفارقة النفوس اذ قد تنفق وباء عام او طوفان عام يهلك فيها كثير
 من الناس دفعة واحدة فلو كان التناسخ لما كان كذلك لان النفس ان بقيت بعد
 المفارقة محبوساً حينئذ ما كانت معطلة ولا معطل في الطبيعية وان لم تنفق مجردة بل
 تتعلق في احوال ببدن آخر لزم ان يكون عدوها الكليين مساوياً لعدو الكائنين
 ويكون يكون الابدان نساواً على وتيرة واحدة وادور على الاول باننا لانسلم عدم
 التذكر مطلقاً فلعن نفس شخص تذكر تعلقها ببدن آخر وعلى الثاني بان عدو الكائنين
 المتولدة في نفور البحر وثقوب الصخور واعداد الحشرات الارضية الكائنة في الطوفان
 العام لا يمكن احصاءها فلما قل ان يقول ان نفس الكائنين في الطوفان العام
 يتعلق باسئال هذه الكائنات واتحد ان هذا مكابرة وتفصيل الكلام في هذا المقام
 يستد بسطاً لا يلحق بهذا المختصر ولقد فصلنا بعض تفصيل في محكمته الهدية السعيدة
 هداية اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم انما قيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائم
 من وجه دون وجه كاللذات البشع فانه ملائم من جهة كونه سبباً للنجاة غني ملائم من حيث

بهشتها را علی باقیقرعنه الطبع فاذا را که من اجتهت الاولى لذّة من اجتهت الثانية الم
 و اعلم انه قال الشيخ فی الاشارات اللذّة هی ادراک و بین لوصول ما هو کمال و خیر
 حیث هو کمال و الالم هو ادراک و بین لوصول ما هو عند المدرک آفة و شتر فالینیل
 هو الا صا به و الوجدان و انما لم تقتصر علی الادراک لان ادراک اشئی قد یکون بحصول
 صورة تساوی و نیله لا یکون الا بحصول ذاته و اللذّة لا تتم بحصول ما یساو و اللذی
 بل انما تتم بحصول ذاته و انما لم تقتصر علی انیل لانه لا یدل علی الادراک الا بالمجاز
 و انما ادروها معاً فقد ان لفظ یدل علی احسن المقصود بالمطابقة و قد مر الا عمل الدال
 باحقیقة و ارونه لم یخص الدال علی المجاز و انما قال لوصول ما هو عند المدرک لان
 اللذّة لیست هی ادراک اللذی بل هی ادراک حصول اللذی للذّة و وصول الیه و انما
 قال ما هو عند المدرک کمال و خیر لان اشئی قد یکون کمالاً و خیراً بالقیاس الی شئی
 و هو لا یعتقد کمالیه و خیریه فلا یتنبه و قد لا یکون کمالاً و خیراً فی لذّة فاما لم یجب کمالیه
 و خیریه عند المدرک لانی نفس الامر و انما قال من حیث هو کمال لان اشئی قد یکون کمالاً
 و خیراً من جهة دون جهة و الا لتذاذب یختص باجتهت الی هو منها کمال فنهیه ما هی اللذّة و
 یعاب لها ما هی الالم و بما اقرب الی التحصیل من قولهم اللذّة ادراک الملائم و الالم ادراک
 المناقض و لکن عدل عنه الشيخ الی ما ذکره و انما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات و اعلم
 ان کل قوّة نفسانیة لذّة و خیر یخصها و اذی و شتر یخصها فلذّة الشهوة و خیرها ان یتبادر
 الیها کیفیة محسوسة ملایمة حاسّة من کحوهس الخمس الظاهرة کما کلحوه عند الذوق فانه یمکیف
 العضو الذائق بکیفیة اکلاوة سواکانت ما غوذة من مادة خارجیة هی شئی حلوا و کانت
 حادثة فی العضو لا عن شئی خارج فان کلیمانی افادّة اللذّة متساویان و لذلک یتنبه
 انما تم حاله الاحتمال التذاده حاله یقف و النور عند البصر و النعمه عند اللیس و کما اولد
 الغضب الظفر عند الغضب او تصور اذی حل لمخضوب علیه لذّة الوجهم الرجا و لذّة الخلف

تذكر الامور الموافقة لما قضية واذى كل واحد منها ما ايضا قد والملائم للنفس
انما هو ادراك المعقولات بان يمكن من قدر ما يمكن ان يقين من الحق الاول تعالى
فان تعقل الحق الاول تعالى على ما هو عليه غير ممكن لغيره وانه واجب الوجود لذاته في جميع
جها تبرى عن النفا لنفسه فيضمان انخير على الوجه الا صوب ثم ادراك ما يترتب
بعده من العقول المجردة والنفس العقلية والاجرام السماوية حتى تضيق النفس بحيث يبرهن
فيما صوب جميع الموجودات على الترتيب الذي هو لها قال الشيخ في الشفاء النفس في القوة
كما لها انخاص بها ان تصير عالما عقليا متما فيها صورة اكل في النظام العقول اكل
مستبد ما من سبدر اكل ساكنا الى الجواهر الشرفية الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة
نوعا من التعلق بالادراك ثم الاجسام العلوية بها يتاوتوا باحتي يستوفى في نفسها
الوجود فيصير عالما موازيا للعالم الموجود وهذا الادراك حاصل لها بعد الموت وانما قلنا
ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس لا يحتاج في تفعلاتها الى الآلات الجسمانية
فيكون تفعلاتها حاصلة بعد الموت يعني ان النفس اذ حصلت ما هو كمال لها في حيوتها
والدنيا فاذا فارقت البدن بقي كما لها المكتسب لان جوهر النفس الذي هو القابل
لذلك الكمال موجود ضرورة بقاء النفس بعد خراب البدن ايضا والعلّة الفاعلة ايضا
موجودة واذا كان القابل للفاعل كمالا موجودا وجب حصول ذلك الشيء
فثبت ان ما هو كمال النفس حاصل لها بعد مفارقة البدن وهذا الكمال خير بانقياس
اليها وانها مكرمة بحصول هذا الكمال من حيث هو كمال وخير فهي متذرة بذلك بعد
المفارقة من البدن واعلم ان اللذة العقلية اقوى واكثر من اللذة الحسية
الجسمانية اما اول افلان ادراك القوة الحسية مقصود على كفايات تقوم بسطوح الاجسام
الحاضرة بخلاف القوة العقلية فانها تصل الى كنه المعقول وكل المحسوسات ليس طائفا
للمحسوس بل بعضها ملائم له وبعضها منافي له بخلاف القوة العقلية فان كل معقول ملائم له

في مدرك كتاب القوة العقلية المحسوسات والنفوس العقلية بل ذات البارى تعالى
 وصفاته وأسس لا يدرك شيئاً من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض المتغيرة
 وايضاً عدد تفصيل المعقولات غير متناهية ضرورة كون اجناس الموجودات
 وانواعها غير متناهية والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة فتكون الالحاق
 العقلية اقوى واتم واشرف واكثر من المدركات الحسية بل لانسبة لاحدهما الى الآخر
 فوجب ان يكون الالنداد العقلية اقوى واتم واشرف من الالنداد الحسية وانما انما
 فلما قال الشيخ في الاشارات ان الالنداد يتصور في الذات الحسية هي المنكومات
 والمطعومات او محسوسات مجزأة فتم تعلمون ان المنكومات غلبة تاول في امر حسي كالمنكومات
 والنفوس تدعى له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهية وقد يعرض
 لمطعوم ومنكوح لطالب الغنى والرياسة مع صحة جسمه في صحة شتمه فتنفض اليه
 مراعاة الشتم فيكون مراعاة الشتم آثراً لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم
 واذا عرض للكرام من الناس الالنداد بانعام لصيغته موضع آثراً على الالنداد
 الشتم حيواني متنافس فيه وآثراً فيه غيرهم على انفسهم سرعان المنع انعام بل لند
 فان كبر النفس يستغفر الجوع والعطش عند الحاجة فطقت على الماء الوجه ويستغفر الجوع الموت
 ومفاجاة العطش عند مناجرة المبارزين وربما اتهم الواحد منهم على عدوهم متطيلاً
 لهم اعطى لما يتوقعه من لذة الجوع ولو بعد الملمات كان يصل اليه وهو ميت فند بان
 الذات الباطنة مستقيمة على الذات الحسية ليس كك في العاقل فطبل في الجمهر
 من الحيوانات فان من كلاب الصيد التي تنقض على الجوع ثم يسلك على حبة وربما حلة اليه
 والراضعة من الحيوانات توثر مادته على نفسها وربما عاشرت محبته عليه عظم من حبه
 في ذات حاتمها نفسها فاذا كانت الذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان النفس العقلية
 في اثرها في العقلية ولما كان تعالى ان يقول لو كان مثل المعقولات كما لا النفس الانسانية شتم

الى حصوله عند فقده والذات عند وجوده وتماثلت بحصول الحمل المضاد له كما في
 سائر القوى اجاب عنه بقوله وعدم حصولها حال تعلقي النفس بالبدن انما كان
 قيام المانع وهو تعلقات البدنية والعلاقات الجسمانية يعني ان اشتغال النفس
 بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعد الالتفات لا يحصل لها
 شوق اليها عند فقدها والالذذ بها عند وجودها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود
 غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألماً بها قال الامام
 الرازي النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجذ اللذة العظيمة التي
 تصفو بها فلو كانت الادراكات نفس الذات لكانت ملته كما كانت مدركة وقول
 بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بجون شيء مانعاً عن حصول
 شيء عند حصوله واجابة المحقق الطوسي بنظمه بقوله ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك
 مشروط بشرائط وتعمل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون سجعاً لتلك الشرط
 مثلاً لا يكون عالماً بان حصول هذه العلوم خير له ولا يكون عالماً بها من جهة ما به
 خير له ثم انه ان اتجمع الشرائط فلا سلم انه يكون عادم للذة فانما نرى كثيراً من المتعلمين
 الذين لم يتعلموا الاسائل معدودة يتبعون بها اشياء تهملج ويوشرون الاشتغال بغيرها
 على ملك الدنيا وفيها فضلاً عن لذة مطعم ما أو كبح ما هاية العالم ادراك المسافر من
 حيث هو مسافر والنفوس الناطقة انما هو الهياة المضادة للكمال فاذا فارقت
 البدن وكلت فيها الهيات المضادة للكمال ادركت المسافر من حيث هو مسافر
 فيعرض العالم اعلم ان النفس اذا عرفت في حيويتها الدنيا ان لها كمالاً ولا يكتمل بل
 اكتملت ما يصادف اوله كيتب شيئاً منها بل اشتغلت بما صر فيها عنه من الامور النبوية
 الدنية والذات الحسية انحسرت فاذا فارقت تاملت لاشتيائها الى الكمال الفات
 وعدم الاشتياق في حيويتها الدنية الى كمالها الفات وعدم التامل بفواته شتتها

علمه بالخصوسات وحصول المتاني مع عدم ادراكها بوجوب التسليم لما ان العضو الذي
 صار خدراً باروداً اذا احترق بالنار اقطع بهكين فانه لا يسجد الا لم في الحال لكن متى
 زال العائق ظهر البلاء فلما هبنا انفسنا في تدبير البدن مانع من ظهور
 الالم فاذا فارقت البدن وتقطعت عن المحسوسات تشعربا بلاء العظيم دفعة وعلم ان
 ما قالت الحكماء في اثبات المعاد جسماني والذات والآلام العقليين كونها اعظم من
 التحسين ليس بمنكر فان علماء الاسلام ايضا ذهبوا الى ذلك بل انما نكر عليهم من جهة
 انهم انكروا المعاد الجسماني والذات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة على ما دل عليه
 كتاب الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في مواضع غير عديدة بحيث لا يمكن
 تأويلها وصرفها عن الظاهر وما قالوا لا بد ان البشرية تغدوم بصورها وعرضها بالموت
 وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المقتضية لمتفرقة المختلطة باجزاء العناصر وانها لا تتصل
 اصلا وما دل عليه اشراف من اثبات المعاد الجسماني والذات والآلام الجسمانية
 في الدار الآخرة امثال ضربت على حدا فها هم المخلوق لبيان المعاد الروحاني واحوال
 سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان لان الانبياء عليهم السلام معقولون
 في كافة المخلوق والشرع قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والذات العقلية كآيات
 المشعرة بالجته والجسمية فليس بشئ اذ لا يصح التأويل والصرف عن الظاهر الا اذا تشعربا
 اكل على الظاهر كما في الآيات المشعرة بالجته والجسمية فان الدليل العقلي دال على
 امتناع الجته والجسمية فيجب صرفها عن الظاهر وفيما نحن فيه لا تترتب عقليا للصرف عن الظاهر
 اصلا بل اكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك تمتنع حملها على التشبيه والمتمثيل
 كما يظهر لمن تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ويعلم ان الشيخ
 قد خالف جمهور الفلاسفة واعتدوا بكثرة الجسماني حيث قال في الشفا يجب ان يعلم المعاد
 بمنه وهو مقبول من الشرع ولا يسل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خير النبوة

وهذا الذي للبدن عند البحث وجمرات البدن وشروحه معلومة لا يخرج إلا
 أن يعلم وقد بسطت الشريعة الحق التي أتت بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
 حال السعادة والشقاء للثنين بسبب البدن منه ما هو بيدك بعقل والقياس للبدن
 وقد صدقته الفبوة وهو السعادة والشقاء للثان للنفس انتهى وحق أن أعادوا
 إلى بدن مثل بدنهما الذي كان لها في الدنيا بعد مغارتها عن يوم القيمة كما نطق
 به الشريعة الحقة أمر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضرورات الدين
 وإكثارها كفر صريح ولا بعد فيها أصلا بل الاستبعاد في تعلق النفس به في بدو الأجزاء
 من الاستبعاد في عودها إليه لا استبعادا أيضا في إحياء الناس وتكوين أجسادهم دفعة
 واحدة كما يشاهد من تكون أصناف الحيوانات في أصيف دفعة واحدة ولا يلزم عادة
 المعدوم التي دل الدليل على استحالتها إذا البدن المعاد مغاير للبدن الأول بحسب
 التخصيص والنصوص أيضا والتمسك على كون المعاد غير الأول بحسب التخصيص فلا يلزم منه كون
 المثاب المعاقب مغاير لمن صدر عنه الطاعات والمعاصي لأن العبرة في ذلك
 للنفس الناطقة والأجزاء الأصلية للبدن بهذا نظر اندفاع ما توهم النافون بحشر الأجساد أنه لو كل
 إنسان إنسانا آخر مسا جزاء المأكول أجزاء المأكول فلو فرض عادة ذبيك الإنسانين فإما أن تعود
 الأجزاء في كلا البدنين بمثل ما أن تعود في أحدهما لبدنين فإن كان ذلك البدن بين المأكول
 لم يكن الآخر معاداً وإن كان بدن المأكول لم يكن المأكول معاداً لجميع الأجزاء بعضها
 فلا ينعى معاداً بعينه وجه الاندفاع أن لكل إنساناً جزءاً أصلياً باقية من أول العمر إلى
 وهي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي للإنسان آخر أجزاء فاضلة لا تعلم بالضرورة
 أن كل إنسان باق من أول العمر إلى آخره أجزاء الغدات متواردة عليه وتزول في حجب
 في الأعادة عادة ملك الأجزاء الأصلية لجميع الأجزاء وأجزاء الإنسان المأكول
 فضل في الإنسان المأكول فلا يرب عادتها فيه بل هي تعاد في المأكول لا في

اخذوا هذه الالهية فاهم بهاتين النفس الكاملة بالحقائق البرهانية او حصل لها
 تنزه عن العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم القدسي في حضرة جلال رب العلمين
 في مقعد صدق عند مليك مقتدر يعني ان النفس الكاملة التي تكون شجرة عمر
 الهيات الروية اذ وضع عنده روح مقارنه البدن انكفوا عن الشواغل الجسمانية
 فخلصوا عالم القدس لم يحصل لهم الشغور من علم اليقين بل علم اليقين لانهم كانوا ذوي علم بالحقائق
 ذوي عيان لها فلهذا يتبع باذراكها انها ذنوبه النفس لها عندكم كمال المؤمنين المتقين عند رب العالمين
 لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية بل سيقب فيها الهيات الروية بلا سيطرة البدن
 وانقيادها له ومباشرة الرزائل المتقضاة للطبيعة وسيلها الى الشهوات فاذا فارت
 البدن تصير بسبب تلك الهيات والميل محجوبة عن الاتصال باسعادات فناء ذكي
 بها اذ هي عظيمات وتسلم لما شديدا تالم العاشق المجهول ليس هذا الامر لازم بل الامر
 عارض غير لازم فيزول الالم الذي كان لاجله وذلك لان تلك الهيات انما حصلت
 للنفس لكونها الى البدن وانما جبرها لئلا يزل البدن فيزول الافعال التي بقيت تلك
 الهيات تبكرها وطول العهد يزيل الهيات بالتدرج وبهذه النفوس حانها عندهم
 حال المؤمنين الفاسق عند المؤمنين بهاتين النفوس الناطقة اساذجة اذ اظهر لها ان
 ان شانها اذراك الحقائق كبسب المجهول من المعلوم لازم لها من الكسب شوق
 الى الكمال وهي ما دامت في حجاب البدن لم تصف تعانها عن شوائب
 الظنون والادغام فربما تشلت باضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال حيث
 الوصول الى ما اوركت ولم تشعر بنقصانها لاشغالها بالمحسوسات فاذا فارت البدن
 وليس بها سبب الكمال واللبت يعرض لها الالم العظيم لانها فقدت مارجية فتجيب شعر
 بها عما شاكلها والادغام والظنون الكاذبة الخاصة بسبب الاشغال بالمحسوسات
 فتصير تامة لفقدان مارجية الوصول اليه وهو الالم الذي هو الاله الروحية الموقوفة التي تطلع على

الاشارة بحالها حال من جازها من خاص فيه وحصل مدافعا على ربه
 ولو لم يكن له بعد الارتحال غنة كشف عنه ولم يجد فيه ما كان ياله فانه يتا لم بذلك بسبب
 وهذا ان يكون موبدا لان كنهه اكتساب اعني البدن قد زالت عنها فلا طمع لها في
 زوال ذلك نقص حصول الكمال فحال تلك النفوس حال الكفار عند الموتين هداية
 النفوس لباطقة التي لم تكتب العلم وشرن والاشرف اليها ايضا اذا فارقت البدن
 وكانت خالية عن الهيات البدنية الروية حصل لها النجاة عن العذاب والخلص
 عن الالم عيسى ان النفوس التي لم تكتب العلم والشوق وهي غير متسلطة بالهيات الملكات
 الروية ولا معتقدة للاعتقادات الباطلة وهي نفوس البكلاء الذين غلبت عليهم سلامة
 الصدر وقلة الاهتمام فهي لا تكون مغتربة بعد المفارقة لانها غير عارفة كما لا تتأخر
 مشاققة اليها فنده النفوس حالها كحال غير المكلفين فكانت البلاء به ادنى واقرب
 الى الخلاص من فطانية بشرارة قال الشيخ في الاشارات واعلم ان زريته النقصان انما
 يتاخر بها النفس الشقية الى ذلك الكمال وذلك الشوق للنفس الشقية تابع لمتبته
 يفيده الاكتساب والبلاء نجية من هذا العذاب انما هو للمجاهدين والمخلصين والمعرضين
 عما يتاخر به الهمم من الحق فالبلاء به ادنى الى الخلاص من فطانية بشرارة واما اذا لم تكن حاله
 عن الهيات البدنية فتا لم يفقدان البدن ويبقى في كدر الهوى مقيدة بسلاسل
 العلل فتكون في غصته وعذاب الهم ولكن لعدم انكارهم الحق ليس غذا بهم واما
 بل يزول تلك الهيات تدريجا ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب
 الحكماء فليرجع الى كتابنا اسمه زريته انما سطر اعلم ان بعض الحكماء يهمل انشاخ
 فربما ان النفس لباطقة انما تبقى محرومة بعد المفارقة اذا كانت كالملة قد انحرفت
 كما لا تتأثر الحكمة من القوة الى الفعل واما اذا كانت مارة مشاققة بعد ان تحصيل كمالها
 فانها تتردد في افراد نوع الانسان تنقل من تدبير بدن الانسان الى تدبير بدن غيره

ما من شيء من الاخلاق والملاکات الى ان يبلغ النباتية في اخذتها وملاکاتها
 ويسمى هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم انها اقسام ناقصة وكان لها ملاکات رتبة
 رباتنا زلت وتعلقت ببدن حيواني يكون ليس بها روح اليها كبدن الاسد
 الشجاعة وتستدلوا عليه بما يشبهه من احوال الدابة على ان هذا هو
 كما تخاذل الرئس في كواره اسفل ولقد ذلل بالاسماع الكينسيها جميع مقامها وخلقها
 العجيبة كتكبر الاسد ورياسته وسمى هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم رباتنا زلت
 الى الاجسام النباتية وهذا الانتقال يسمى نسخا ورباتنا زلت الى الاجسام الحيوانية
 ويسمى هذا الانتقال نسخا وسمى الاول نسخا والثاني نسخا هذا في التنازل من المراتب
 فيقول النفس النباتية تنقل من مرتبة منها الى ما هو فضل منها واكل حتى ينتهي الى المرتبة
 القريبة لادنى مرتبة من مراتب الحيوان ثم يتردد في مراتب الحيوان متفرقة منها الى
 الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى مرتبة الانسان تحصل اليها من المرتبة القريبة لها ثم
 يتردد في المراتب الانسانية متفرقة من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى
 اخر مراتبها وقد تخلص من الابدان ح البصير ورتبها كاملة في الانسانية وقد تعلق ببعض
 الاجرام السماوية لشوقها الى الاشكال فتقوزا لسعادة الابدية وظهر اكله خزان وشطط
 وغوايته عن سواه اسبيل عصمنا الله واياكم عن التورط في هذه الاباطيل والله يقول الحق
 وهو يهدي السبيل ربنا لا نرغ قلبنا بعد اذ هبتنا ومن لنا من له من رحمة الله
 ان شاء الله ربنا ما تيسر لنا العبد الضعيف الراجي رحمة رب القوي الامام محمد عبد الحق
 المحمدي الخيري ابودي عالمه الله بفضله الهدي في العواقب والمبادئ في شرح الكتاب
 ومنه لم يدروا اليه الكتاب

مجلس

[illegible]

اعلان

چونکه جناب صنف مد ظله حق تالیف این کتاب مالک مطبع شعله طور جنبه بوده اند
لذا بغیر اجازت مالک مطبع موصوف احدی قصد طبع آن نفرمایند ورنه بتکلیف
مواخذ خواهد شد و ما عطفنا الا علیهم
العبد مرزا ابراهیم بیگ

